

RECENSIONS

Teresa Solà, *Jahvè, espòs d'Israel. Poderosa metàfora profètica*, Barcelona: Claret, 2006, XLVII + 235 pp.

El títol de l'obra introdueix immediatament el lector en el nucli de la monografia: la relació profunda d'amor entre Jahvè i Israel. La fins aleshores teologia de l'aliança, el profeta Osees, el teòleg de l'amor, l'expressa amb bellesa creativa per mitjà de la poderosa metàfora esponsal. És el que indica el subtítol de l'estudi.

Teresa Solà escomet l'anàlisi d'un tema pràcticament absent fins ara en el camp dels estudis exegètics, llevat de breus, i encara d'esquiltllentes, al·lusions, en la lectura dels tres primers capítols d'Osees. Per primera vegada, doncs, els especialistes es troben amb una tractació sistemàtica del tema exposada amb rigor, profunditat i amb un estil mengívol.

Les diferents parts en què es divideix l'obra palesen la riquesa de la monografia. En primer lloc es destaca la part consagrada a la metàfora en si, una tractació no solament útil sinó també necessària per a poder fer-se càrrec del tema específic de l'obra. De bell començament l'autora presenta els diferents intents de definició de la metàfora en aquests darrers cinquanta anys. Es tendeix a superar aquella visió empobridora que considerava la metàfora com un simple instrument literari de decoració i no com una eina de coneixement, segons l'ús que en fa la Bíblia. Però Solà és conscient que qualsevol examen de la metàfora ha de començar necessàriament amb Aristòtil, que juga fortament amb el concepte d'analogia, el qual en la filosofia aristotèlica significa «en comparació amb», més que no pas «igual a». L'autora tracta amb deteniment i d'una manera satisfactòria la presència de la metàfora en els principals pensadors grecs i romans. Fa notar com els Pares de l'Església, grecs i llatins, s'atansen al concepte bíblic de metàfora a través del procediment de l'*exemplum* o relat il·lustratiu.

En el desenvolupament del concepte teòric de metàfora es destaca que quan els autors dels llibres de l'Antic Testament se serveixen de la metàfora volen informar i instruir, amb la consciència de transmetre veritat i coneixement. És a dir per a Solà la metàfora bíblica és una categoria cognoscitiva. I és aquí on el seu estudi coincideix plenament amb el pensament del filòsof Paul Ricoeur, tal com es fa evident en la seva tesi doctoral *Relació esponsal Jahvè-Israel segons Osees i els tres profetes majors* (Barcelona, 2004), una tesi que Ricoeur encara va poder llegir i agrair en lletra del 4 de setembre del 2004.

L'obra que recensionem representa una aportació clarificadora del tema de la verbalització femenina de Déu, que la teologia feminista no sempre toca amb suficient rigor.

El llibre de Solà, encara que no entri plenament en la semiòtica, la té constantment en compte com a teoria i tècnica que s'ocupa preferentment del llenguatge. Demostra ser conscient que en un treball d'envergadura com és la monografia que presentem s'han de tenir en compte les recerques lingüístiques, però evitant els paranys en què massa sovint cauen certs teòlegs amb enfarinaments d'exegetes amateurs. D'aquí la dura crítica del gran exegeta anglès James Barr a aquest tipus de dilettants, que oculten la seva ignorància i superficialitat darrere un bibliografisme aclaparador.

El treball de Solà sobre la metàfora bíblica en general deixa prou clar que la finalitat de la Bíblia no és primàriament literària, i fa veure igualment que els textos bíblics són rics en figures d'expressió, en formes convencionals i fins i tot retòriques. El fet és comprensible si tenim en compte que el llenguatge religiós, tot llenguatge religiós (no sols el bíblic) tendeix a ser simbòlic, metafòric.

La part dedicada específicament a la metàfora esponsal en els cinc llibres estudiats (Osees, Proto-Isaïes, Deùtero-Isaïes, Jeremies i Ezequiel) constitueix una esplèndida i profunda anàlisi exegetica d'un tema fins ara no estudiat amb tanta amplitud i originalitat. D'ara endavant s'haurà de tenir en compte aquesta rica aportació a la teologia bíblica.

El món de l'exegesi veterotestamentària s'enriqueix amb la valuosa aportació d'una jove i preparada exegeta catalana.

L'estil és elegant, sovint poètic, com cal per a aquests temes, i mengívol. Tot acompanyat d'una forta sensibilitat per a interpretar els textos i fer-los arribar al lector.

L'edició és reeixida i agradable; el disseny de les cobertes, bell i suggestiu.

Frederic Raurell

Miguel Álvarez Barredo, *La Iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 1-8* (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 31), Murcia, 2000, 327 pp.

Amb aquesta obra M. Álvarez continua aportant contingut bíblic a la col·lecció *Serie Mayor* de l'Institut Teològic Franciscano dels fraïmenors de Múrcia. Anteriorment hi publicà *Relecturas deuteronomísticas de Amós, Miqueas y Jeremías* (núm. 10), *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes* (núm. 21). Una altra obra seva és *Terminología deuteronomística en los Libros Históricos (Jueces-Reyes)* publicada a Roma l'any 1994. El seu mestratge al mateix Institut Teològic Franciscà de Múrcia i al Pontifici Ateneu Antonianum de Roma acredita la seva obra, una obra que gira al voltant dels *Nebiim*, els Llibres Profètics, dividits en *Profetes Anteriors* (Jos, Jt, 1-2Sa, 1-2Re) i *Profetes Posteriors* (Profetes Majors i Menors). El subtítol d'aquest llibre, *Estudio literario y teológico de Jueces 1-8*, delimita els capítols objecte d'estudi, i anuncia implícitament una segona part, els capítols 9-21, que han aparegut en un segon volum, concretament l'any 2004 en el núm. 40 de la mateixa col·lecció (vegeu recensió següent).

L'autor comença amb una introducció breu i clara exposant l'estat de la qüestió de la investigació del llibre dels Jutges. Un inici que el lector agraeix, car a la quarta i cin-

quena línies ja se li delimiten les dues modalitats més destacades d'aproximació al llibre: el nivell redaccional i la qüestió sobre la monarquia (textos *antimonàrquics* com 8,22-23; textos *promonàrquics* com 17,6; 18,1; 19,1; 21,25). De la postura sobre la monarquia que té Jt destaca tres estudis que han contribuït a un coneixement més complet del llibre i que anomena «fonamentals». Els cita i els comenta breument (T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, Helsinki, 1977; F. Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um der frühen israelitischen Staat*, Neukirchen, 1978; G.E. Gerbrandt, *Kingship according to the Deuteronomistic History*, Atlanta, 1986). Diu que Veijola, intentant d'aclarir la visió monàrquica que té l'obra deuteronomista, conclou que no en proporciona una concepció unitària. De Crüsemann explica que els seus pressupòsits teològico-sociològics el porten a dir, forçant les unitats literàries, que hi ha una projecció de l'època davídico-salomònica sobre la monarquia. Diu de Gerbrandt que insisteix en els diferents moments redaccionals (temps de Josies i l'exili) que expressen diferents visions de la monarquia, i veu Jt com una projecció monàrquica (p. 12).

Els estudis redaccionals, explica Álvarez, són l'altra manera més destacada d'aproximar-se a Jt. Cita obligadament M. Noth i l'obra *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (1943), que aplega Dt, Js, Jt, 1-2Sa, 1-2Re en l'anomenada Història Deuteronomista. Tanmateix, diu que el «referent imprescindible» és W. Richter (*Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Richterbuch*, Bonn, 1963; *Die Bearbeitungen des «Retterbuches» in der deuteronomischen Epoche*, Bonn, 1964). Després de sintetitzar les propostes de Richter, que indiquen la intervenció deuteronomista, diu que la seva obra «ha marcat una època» (p. 13). Al·ludint a la investigació actual, parla de l'àrea «alemanya» (R. Smend i W. Dietrich), que insisteix en les diferents tendències deuteronomistes; de l'àrea «anglo-americana» (F.M. Cross i R.D. Nelson), que distingeix clarament l'època de Josies i la de l'exili; d'altres autors com J.A. Soggin (que barreja les dues tendències anteriors), H.D. Hoffmann (que retorna a una concepció unitària de l'elaboració deuteronomista), B.G. Webb (que segueix aquesta postura global). L'autor ens remet a l'article de P. Kaswaller, *I giudici di Israele*, SBFLA 41 (1991) 9-40, per a qui vulgui aprofundir aquest tema.

Clou aquesta pedagògica introducció dividint Jt i explicant tal divisió: una *Introducció* (Jt 1,1-3,6), amb dues seccions: Jt 1,1-2,5, que no era la introducció original, i 2,6-3,6, que fa d'obertura del llibre. El *Nucli central* (3,7-16,31), que presenta narracions sobre figures concretes. La *Conclusió* (17-21), que repeteix, evoca o complementa els elements presents en la Introducció. Els capítols següents segueixen la citada divisió de forma més específica: I. Tradicions sobre la conquesta (1,1-2,5). Primera introducció; II. Segona Introducció (2,6-3,6); III. Els relats sobre els primers jutges (3,7-4); IV. El Càntic de Dèbora (5); V. Material narratiu sobre Gedeó (6); VI. Gedeó derrotat els madianites (7); VII. Campanya a Transjordània, govern i mort de Gedeó (8,5-35).

L'autor s'aproxima amb minuciositat als perfils literaris i teològics de les diferents tradicions de Jt 1-8, a fi de descobrir quines són les seves veritables intencions teològiques. Fa acuradíssimes aproximacions verset per verset (pp. 18-27; 64-69; 88; 93-99; 111-117; 144-156; 184-196; 239-251; 278-286), buscant correspondències literàries entre ells (pp. 27-40), acotant i explicant amb detall les unitats literàries (pp. 40-51; 69-77; 120-136; 171-179; 202-225; 251-266; 286-290), assenyalant les formes literà-

ries i narratives (pp. 51-60; 78-81; 101-106; 156-171; 198-202), emmarcant els moments redaccionals i les diferents tradicions (pp. 60-61; 90-92; 99-101; 117-119; 181-182; 290-306). Aquesta anàlisi és la base per a definir les línies teològiques de Jt (pp. 81-85; 107-110; 136-142; 179-181; 226-236; 274-276; 267-276). També fa al·lusió a les anàlisis narratives (pp. 51-60; 80-81; 119-120; 132-136). Un detall afegit i que ajuda a la comprensió són les pròpies traduccions que fa de cada secció després de l'anàlisi sintàctica.

Álvarez afirma que les tradicions sobre la conquesta (Jt 1,1-2,5) es poden datar globalment del temps de la confecció del Pentateuc i de l'època deuteronomista (p. 61); que la segona introducció (Jt 2,6-3,6) està marcada contínuament per un to deuteronomista (p. 85); que els relats sobre els primers jutges (Jt 3,7-4) tenen petjades deuteronomistes que els arrodoneixen i els cohesionen (pp. 130-131; 142); que el càntic de Dèbora (Jt 5) s'hauria de datar en un període de la primitiva monarquia (p. 182); que les narracions de Gedeó de Jt 6 són un bloc de materials aïllats de diferents tradicions (pp. 196; 221); que el relat de la derrota dels madianites (Jt 7) és format amb conceptes i terminologia utilitzats en els relats sobre la guerra de Jahvè (p. 264); que els relats de la campanya a Transjordània, el govern i la mort de Gedeó (Jt 8,5-35) són tradicions relativament autònomes (p. 287) aplegades i unificades pel deuteronomista (pp. 301-306).

És obligat parlar del càntic de Dèbora (Jt 5), al qual l'autor dedica 29 pàgines. Aquesta barreja de poema dramàtic i d'himne de victòria té, segons ell, influències cananees i acàdiques, i cita com a exemple el poema èpic assiri de Tukulti-Ninurta que també narra la victòria d'aquest personatge sobre un rei veí. Els paral·lels són significatius (pp. 156-157). Veu encara més proximitat amb la descripció poètica de la deessa cananea Anat, deessa de l'amor i la guerra que té Dèbora com a paral·lel en el relat bíblic (pp. 158-159). Aquesta perspectiva queda arrodonida amb una segona deessa cananea, Athart (companya d'Anat en alguns textos ugarítics), amb perfils poètics que es poden associar a Jael (Jt 5,24), associada amb Dèbora. Aquestes indicacions corroboren l'opinió general de datar aquest poema de victòria molt proper als esdeveniments que narren, és a dir en temps pre-monàrquics. Tanmateix, en aquest poema s'hi detecta una influència i àdhuc presència de terminologia de l'Antic Testament (pp. 160-169) que indica com Jt 5 es troba immers en un context veterotestamentari a l'hora de ser redactat, concretament en la monarquia primitiva, com ell mateix s'encarrega d'argumentar (pp. 181-182).

Apuntem tan sols el comentari que fa de l'expressió *יהוה סיני* de Jt 5,5, generalment interpretada com un títol de Déu. Aquestes denominacions de la divinitat eren habituals en els pobles del sud d'Àrabia i es relacionaven amb clans o amb llocs concrets. Aquests noms de la divinitat anaven precedits per un pronom demostratiu. Que en Jt 5,5 tot seguit hi trobem *אלהי ישראל* ens està dient que el títol *יהוה סיני* és molt antic i que es vol explicar l'antiguitat d'aquesta forma d'anomenar Déu (p. 146). És una constatació molt suggerent que fa l'autor i que a nosaltres ens permet d'extreure conclusions que van més enllà del mateix verset. En primer lloc, que el càntic de Dèbora està ben arrelat en la tradició tribal d'Israel, de la qual rep aquest títol diví. En segon lloc, que l'esdeveniment del Sinai, relativament proper en el temps, apareix ja assumit com quelcom històric i vinculat a una teofania mercès a *יהוה סיני*. En tercer lloc, que la teofania del Sinai fou quelcom tan definitiu que és invocada de nou en les vicissituds de l'entrada a Canaan.

En definitiva, les curoses anàlisis dels versets que fa Álvarez donen elements d'estudi de moltes particularitats i, juntament amb les lectures més unitàries que fa del llibre dels Jutges, ens conviden a valorar la serietat i claredat d'aquesta obra d'especialització.

Jordi Cervera

Miguel Álvarez Barredo, *La Iniciativa de Dios. Estudio literario y teológico de Jueces 9-21* (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie Mayor 40), Murcia, 2004, 595 pp.

Només han passat quatre anys des de la publicació del primer volum (Jt 1–8) i l'autor es veu obligat a actualitzar l'estat de la qüestió de les investigacions de Jt. Destaca els estudis globals aportats per D.I. Block (*Jutges, Ruth*, Tennessee, 1999), per Y. Amit (*The Book of Judges: The Art of Editing*, Leiden, 1999; *Hidden Polemics in Biblical Narrative*, Leiden, 2000), i per R.H. O'Connell (*The Rhetoric of the Book of Judges*, Leiden, 1996), que, juntament amb treballs més monogràfics, eixamplen una mica més el panorama investigador d'aquest llibre. Amb aquestes referències comença la introducció d'aquest segon volum més gruixut (595 pp.), amb molta més referència bibliogràfica (10 pp.), però amb la mateixa metodologia de treball que el primer (estudi sintàctic, delimitació de les tradicions, les formes literàries, els trets teològics). L'autor dedica dues pàgines (!) a justificar i a explicar aquesta metodologia (pp. 9-10). També segueix la divisió del llibre que explicava en el primer volum i que queda concretada de la següent manera:

1. *Abimèlec: paradigma d'una actitud autònoma davant Déu. Estudi literari i perfil teològic de Jt 9*. Segons M. Álvarez, Jt 9 ha estat compost per tradicions d'origen divers (vv. 8-15a; 25-41; 46-54), però que el redactor deuteronomista ha sabut complementar de diverses maneres (vv. 1-6; 22s. 42-45.55; 7.15b.16a.19b-21; 16b-19a.24.56.57) i narrar amb una bellesa tràgica, amb tons poc religiosos, on Déu apareix tan sols per a il·luminar moments foscos (pp. 56-57). Segons la perspectiva deuteronomista, Abimèlec no segueix les petjades del seu pare Gedeó i fa cas omís de Déu, per això fracassa en totes les seves accions. El mal esperit רעה רעה (Jt 9,23) enviat per Déu situa tot el procés sota el concepte de retribució (9,56-57). La història d'Abimèlec ocupa un lloc central en Jt i tipifica la continua rebel·lió d'Israel contra Déu i que Jt 17–21 s'encarregarà d'insistir a fi que Israel «opti» per la monarquia. Aquesta és la intencionalitat teològica del deuteronomista en Jt 9 (pp. 82-83).

Ens aturem en la suggerent falla de Jotam (Jt 9,8-15), que ja M. Buber definia com el poema més antimonàrquic de la literatura mundial (*Königtum Gottes*, Berlin, 1932). En l'anàlisi sintàctica l'autor ens diu que l'estructura de la falla denota que no és una narració senzilla i feta a corre-cuita, sinó que és una composició molt polida que mostra un alt nivell poètic i empra amb maestratge la tècnica de la repetició (p. 19). L'autor també fa un recorregut per les variades opinions dels més destacats especialistes (pp. 37-39) i conclou que el temps de la falla podria coincidir amb els primers moments de la monarquia, concretament l'època davídica-salomònica, i el regne del Nord podria ser la seva procedència, lloc més adient per a reflectir els recels envers la monarquia representada per David i Salomó (pp. 39; 59-61).

2. *El cicle de Jeftè (Jt 10,6-12,6) i les dues llistes dels Jutges menors (Jt 10,1-5; 12,7-15).* Els relats més antics del cicle de Jeftè corresponen al capítol 11, dels quals els orígens de Jeftè i la guerra contra els ammonites formen el nucli més antic; i els pactes amb els ammonites (11,12-28) i el vot de Jeftè (11, 30-31.34-40) tenen elaboracions més tardanes dins aquesta antiguitat. L'enfrontament amb els efraïmites (12,1-6) reflecteix un moment històric diferent, com també la litúrgia penitencial (10,6-16). Tot aquest material queda emmarcat per les referències als jutges menors (10,1-5; 12,7-15). Ens trobem, doncs, davant uns relats juxtaposats amb unes tradicions originàries, on es troben diferents moments redaccionals (p. 133). Això permet de considerar que el cicle sencer sobre Jeftè apareix inserit dins l'àmbit dedicat als jutges menors. Els esquemes literaris i teològics d'ambdues parts ho corroboren (p. 157).

Destaquem d'aquesta secció el vot de Jeftè (11,30-31) inclòs dins la llista de relats de vot de l'AT (Gn 28,10-22; Nm 21,1-3; 1Sa 1,7-12; 2Sa 15,7-9). L'autor assenyala l'esquema literari comú a aquests relats (p. 129): presentació de la situació (11,28.30), introducció (11,30a), pròtasi (11,30b), apòdosi (11,31). El vot de Jeftè, tot i participar de semblances amb els relats de vot, no té cap paral·lel en la Bíblia. Jeftè vol assegurar-se la victòria i cerca d'arrencar concessions a Déu, com féu amb els galaadites i els ammonites (p. 165). La falca del vot de Jeftè interromp la informació de la victòria sobre els ammonites, desllueix la victòria divina i caracteritza negativament Jeftè (p. 152). Si en 11,29 l'Esperit de Jahvè s'apodera de Jeftè (וַתְּהִי עַל-יַפְתָּח רוּחַ יְהוָה), no li calia fer cap vot. Aquesta «intromissió» humana en l'acció divina acabarà tenint les tràgiques conseqüències dels vv. 34-35. Els afanys per a obtenir seguretats divines que ja li han estat garantides en el v. 29 posen de manifest la inutilitat del vot i les seves conseqüències negatives. Jeftè queda desacreditat per voler manipular Déu en benefici propi i perdent allò més propi: la seva filla (pp. 166-167). El missatge religiós de tall deuteronomista és clar en aquesta falca de dos versets en contra de Jeftè: el personatge reflecteix una mentalitat politeïsta que es comporta amb Déu com un déu més del panteó, a qui s'han de complir els vots encara que es tracti de sacrificis humans (pp. 187-188).

3. *Samsó, un llibertador atípic (Jt 13-16).* El comentari del cicle de Samsó és el més llarg d'aquest manual. Comença sintetitzant les conclusions exegetiques a fi de no desorientar amb la detallada anàlisi posterior. Diu que hi ha quatre moments redaccionals que van insistint progressivament en els aspectes teològics que giren al voltant de l'elecció divina, per una part, i el fracàs humà de Samsó, per l'altra. Un primer moment emmarca les diferents llegendes aïllades (14,5-6; 14,8-9; 14,10-19; 15,4-5; 15,8; 15,14-15; 15,17). El segon moment correspon al redactor que les aplega i unifica amb una clau religiosa interpretativa (l'esperit del Senyor ajuda Samsó). El tercer moment correspon a l'enriquiment dels capítols 14-15 amb altres relats dels capítols 13 i 16 que tenen alhora la seva pròpia història redaccional i la seva pròpia intenció teològica. El quart moment correspondria a l'escola deuteronomista, que retoca, arrodoneix, ordena tot el material deixant-hi intencionadament la seva petjada (pp. 192-193). Si els relats originaris de Samsó el presenten com un personatge forçut, sensual, astut i burleta, les redaccions posteriors hi afegeixen continguts més teològics i apareix com un nazireu, alliberador, carismàtic, servent de Déu i jutge, que enriqueixen el personatge i el situen dins l'atmosfera divina (p. 271).

L'enfocament global del cicle de Samsó vol posar de relleu la marginació de Déu en la vida d'Israel. Per això Samsó, amarat de Déu, prescindeix d'ell, guiant-se pels

seus propis criteris i impulsos. Així com Barac es deixa endur pel zel, Gedeó per la lògica, Jefeè per les ambicions i valors pagans, Samsó es deixa endur per la sensualitat. Aquest tarannà és aprofitat pel narrador per a criticar la seva conducta i per a acusar Israel d'adaptar-se a la cultura cananea, fet que implicava religiosament un allunyament de Déu i seguir unes pautes ètiques contràries a la voluntat divina (pp. 327-328).

4. *Jt 17-21. Conclusió del llibre.* L'autor comença aquest capítol argumentant l'agrupació de Jt 17-21: fins ara, el perill polític i espiritual que afectava la identitat religiosa d'Israel provenia d'un enemic extern, però a partir d'ara l'enemic apareix dins mateix d'Israel (p. 329); literàriament, l'expressió «hi havia un home» (יִהְיֶה־אִישׁ) assenyalava l'inici d'una nova secció indicant un nou perfil narratiu (p. 330); s'ha abandonat l'esquema literari i teològic del relats dels jutges (p. 331); apareixen noves categories teològiques i literàries (p. 331), com «En aquell temps no hi havia rei a Israel i tothom feia el que li semblava» (17,6; 21,25), o d'altres com «en aquell temps no hi havia rei a Israel» (atenció que a la p. 331 se cita 18,9; 19,1 i la citació correcta és 18,1; 19,1).

El capítol 17 es concentra en la història d'un culte idolàtric i en Jt 18 aquest motiu s'articula amb la conquesta d'un territori de forma il·legítima. El perfil de la idolatria, els esquemes literaris de la conquesta i de la presa de possessió de la terra, la guerra de Jahvè, són les pautes literàries adoptades pels redactors. De les informacions de Jt 18,30 i 18,31b es desprèn que els esdeveniments narrats són anteriors a la deportació assíria (p. 330), però el llenguatge pertany a la teologia deuteronomista i altres com la sacerdotal. El vocabulari, argumenta bé l'autor, és exílic i postexílic, quan el bloc narratiu Gn-2Re es troba en la seva darrera fase redaccional (p. 425). Atesa la concordança de llenguatge de Jt 17-18 amb les inquietuds deuteronomistes i sacerdotals, li sembla lògic situar la redacció final en un context proper a ambdues visions teològiques, concretament en algun moment posterior a l'etapa final de redacció del Pentateuc (p. 425).

5. *Jt 19-21, una digressió editorial.* Si en els capítols 17-18 Micà i la tribu de Dan protagonitzen un deteriorament de la fe en Déu, els capítols 19-21 accentuen, amb el comportament de la tribu de Benjamí, el procés de desintegració de la societat d'Israel durant una època en què no hi havia constituïda cap autoritat monàrquica (p. 475). L'inici (19,1) i la fi (21,25) d'aquests dos capítols emmarquen aquesta intencionalitat pro-monàrquica. Les analogies amb Saül (coincidències tribals, de llocs geogràfics...) i altres relats, i els enllaços amb la resta del llibre de Jt evidencien l'esforç del narrador final perquè Jt 19-21 sigui una conclusió natural del llibre on la decadència política i religiosa d'Israel ha de portar irremissiblement a l'establiment d'un rei. Aquesta és la intenció del corrent postdeuteronomista (pp. 475-482), que deixa el camí fressat per a iniciar 1-2Sa (pp. 559-564).

L'autor afirma que no costa gaire adonar-se que Jt 17-18 i Jt 19-21 posseeixen tradicions completament independents malgrat estar unides amb enllaços redaccionals interns. El text definitiu es pot atribuir a un redactor deuteronomista partidari de la monarquia, sense oblidar les falques i la terminologia del redactor sacerdotal. L'exemple més sacsejador de la intenció d'aquests capítols el tenim en Jt 19,22-30, on se'ns narra la infàmia i atrocitat de Guibeà, un relat que té un paral·lel en Gn 19,1-11 (la depravació de Sodoma i Gomorra). La temàtica coincideix: es dona hospitalitat i en aquest marc es produeix una injustícia i una infàmia amb seqüències idèntiques per part dels dos relats (a la p. 502 trobarem un quadre de les escenes paral·leles). Però la

cloenda dels dos relats és diferent: si en Gn 19,9-11 els àngels deixen cecs els homes de Sodoma i rescaten Lot de l'intent d'abús sexual, en Jt es clou el relat amb la tràgica escena de la violació i mort de la concubina i de l'esquarterament del seu cadàver. Jt 19,22-30 és un relat marcat per la immoralitat i un *crescendo* de violència que pretén deixar sense alè el lector. La mà del redactor deuteronomista es deixa veure en el v. 22 quan tracta de «pervertits» (בְּנֵי-בִלְעֵל) els benjaminites, un terme utilitzat per a definir negativament personatges destacats per la seva conducta (Dt 13,14; 15,9; 1Sa 2,12; 10,27; 1Re 21,10.13; 2Cr 13,7) i que es combina amb altres substantius per a definir el mateix perfil (1Sa 1,16; 25,17.25; 2Sa 16,7; 20,1; 1Re 21,10.13...). El mateix podem dir de l'intent de violació en el v. 23, que és qualificat de «infàmia» (נִבְלָה), un terme que en l'àmbit deuteronomista descriu actituds sexuals mancades d'ètica (Dt 22,21; 1Sa 25,25; 2Sa 13,12; Jr 29,23...). Una altra revisió deuteronomista apareix en la frase del v. 30: «Mai no havia passat ni s'havia vist res semblant d'ençà que els israelites van sortir d'Egipte fins al dia d'avui!» (Dt 9,7; 1Sa 8,8; 2Sa 7,6; 1Re 8,16; 2Re 21,15; Jr 7,25; 11,7...). Els retocs sacerdotals apareixen quan es parla del levita com a tal (19,1; 20,4), els dos únics moments en què és tingut en compte. Que la seva condició de levita no tingui cap incidència en el relat és una dada a favor de ser un afegit que expressa la desprotecció que devia sentir aquest col·lectiu en temps postexílics. L'altre retoc és que es parla de concubina, quan, atès el que diu 19,4, seria la seva dona, perquè parla del pare de la noia com del sogre d'ell (חָתָן). Per tant, es tractaria d'un matrimoni vigent segons la Llei. El canvi que fa el redactor sacerdotal de «dona» per «concubina» permet salvar la llei matrimonial del codi de Santedat i «suavitzar l'abandonament» en mans dels benjaminites per no ser la dona oficial (pp. 506-507). Aquests retocs sacerdotals són sols això, petits retocs —i que potser algú podria qüestionar— que complementen una redacció de to marcadament deuteronomista.

Álvarez ha fet un estudi molt complet i detallat del llibre dels Jutges que esdevé un manual digne de confiança per la seriositat amb què treballa, per la quantitat d'informació que dóna i per la diversitat d'aproximacions que fa. La metodologia de treball que utilitza dóna molta claredat al llibre. Però ens crida l'atenció que dediqui dues pàgines de la Introducció a justificar-la, qui sap si perquè s'adona que, de vegades, esdevé un xic feixuga de seguir per al lector quan vol fer un seguiment global d'uns versets o d'una secció concreta. Això no vol treure cap mèrit, sinó aclarir que ens trobem davant un manual de consulta tècnica i seccionat.

Jordi Cervera

A. Piñero, *Guía para entender el Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta, 2006, 565 pp.

En el análisis de las acciones humanas —y de los textos religiosos que son su resultado— todo intelectual cabal se someterá espontáneamente al espíritu del *dictum* de Spinoza: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Este lema podría haber encabezado la nueva obra de Antonio Piñero, catedrático de Filología Griega de la Universidad Complutense, que —lo anuncia ya desde su título— aspira en ella a hacer entender las escrituras fundacionales del cristianismo. A este fin, y sin adoptar partido en pro o en contra de la posibilidad de la revelación, el autor apuesta decididamente —como hace constar en la Introducción— por una aproximación independiente

de toda creencia religiosa, a la que en su voluntad de comprensión le basta el utillaje de la filología, la historia y la crítica literaria.

Es precisamente la voluntad constante de (hacer) comprender el objeto de estudio lo que explica la estructura de la obra, que se divide en cuatro partes. Dado que un tratamiento *in medias res* obstaculizaría una comprensión genuina, el autor dedica las dos primeras partes del trabajo —casi la mitad de su extensión total— a unos indispensables prolegómenos.

La primera parte («¿Qué es necesario saber para entender el Nuevo Testamento?») se compone de siete capítulos introductorios en los que se abordan la naturaleza del Nuevo Testamento, su modo de composición, la constitución del canon, cuestiones de crítica textual —inclusive los casos de manipulación del texto neotestamentario por razones ideológicas (pp. 78-80)—, los factores sociohistóricos y religiosos que condicionaron la gestación del Nuevo Testamento, así como una breve historiografía del estudio de éste. En estas páginas, el autor —que enfatiza el hecho de que las 27 obras analizadas sirven a la propaganda de una fe (pp. 21, 25 y *passim*)— es muy explícito con respecto a los efectos nocivos que en orden a su genuina comprensión tiene el propio modo de ordenar e imprimir el Nuevo Testamento (pp. 29-31), e insiste en la necesidad de aproximarse a esta obra en perspectiva —en lo posible— cronológica: sólo esta aproximación posibilita un abordaje genético de las creencias que permite a su vez entender cabalmente el proceso que conduce, desde un predicador escatológico y su grupo mesiánico, a una secta judía y más tarde a una religión autónoma.

La segunda parte («Jesús de Nazaret, fundamento del Nuevo Testamento») tiene dos capítulos. Ante todo, el autor establece «las bases de nuestro conocimiento de Jesús» —con la discusión de las fuentes, su fiabilidad y los principales criterios de historicidad—, evidenciando que no se necesita adoptar una postura radical para poner de relieve los graves problemas de historicidad de los evangelios (p. 165) pero que una lectura crítica puede obtener de ellos suficiente información fidedigna. A continuación, Piñero ofrece una reconstrucción del Jesús histórico en la cual, renunciando a las típicas ilusiones líricas, se alinea con la corriente independiente (p. 172) para presentar la que es, con mucho, la imagen más rigurosa, consistente y verosímil que la crítica ha producido: la de un galileo de personalidad intensamente religiosa, discípulo de Juan el Bautista —cuyas doctrinas y marco de pensamiento asume—, predicador escatológico de la venida inminente de un Reino de Dios en cuya concepción se conjugan indisolublemente lo espiritual y lo material, cuya radical ética sólo es comprensible como una ética interina, que «no cuestiona en modo alguno la identidad judía» (p. 195) ni instaaura ritual alguno ni funda una iglesia (pp. 214-219); este Jesús, a pesar de parecer no haber tenido veleidades militaristas, «no fue precisamente un modelo de contención, paciencia y amor con los enemigos del Reino» (p. 190), fue «más nacionalista que lo que hoy muchos imaginan» (p. 189), probablemente se opuso al pago del tributo al César (pp. 187, 221 y 334; una posición argumentada antes por S.G.F. Brandon y Chr. Rowland y, en nuestro país, por G. Puente Ojea), tuvo probables pretensiones mesiánicas, y en todo caso proclamó un mensaje de obvias implicaciones políticas y ocasionó disturbios en el Templo de Jerusalén durante la Pascua, por lo que fue eliminado por Roma al ser considerado peligroso para el orden público por las autoridades judías y romanas; es decir por razones fundamentalmente políticas. Sin citar nombres, el autor muestra la extrema inverosimilitud de posiciones como la mantenida recientemente en nuestro país por S. Vidal, según la cual Jesús habría tenido en la últi-

ma etapa de su vida la idea de que su muerte sería un sacrificio que entraba en el plan divino (p. 213).

La tercera parte («El comienzo de la reinterpretación de Jesús. Pablo de Tarso») tiene también dos capítulos. En el capítulo 10 se expone la situación de ebullición teológica en que se dan las primeras reinterpretaciones —a la luz de la Tanak— de la muerte ignominiosa en cruz de Jesús de Nazaret por parte de sus discípulos, analizándose el proceso progresivo de exaltación de un hombre a figura divina y las diferencias ideológicas a que condujeron las diversas interpretaciones; el autor muestra cómo el hecho de que el cristianismo sea a tal punto un fenómeno exegético ayuda a comprender su profunda conflictividad interna. Si bien el autor reconoce que ciertos desarrollos se apoyan en la interpretación de ciertos dichos, hechos o actitudes de Jesús (pp. 240 y 245ss), insiste en que la rápida evolución teológica del cristianismo primitivo supone un alejamiento progresivo de la perspectiva de aquél. En el capítulo 11 se efectúa una presentación sintética de la obra de Pablo, ilustrada con referencias a pasajes provenientes de las siete epístolas consideradas comúnmente como obras genuinas; el autor renuncia aquí a un análisis particularizado de éstas y expone de forma sistemática las líneas maestras del pensamiento del apóstol, una opción —a nuestro juicio, acertada— presumiblemente encaminada a lograr que el lector perciba con claridad el alcance de la reinterpretación paulina, la cual —en la senda de los «helenistas»— en muchos sentidos «supone un corte radical con el evangelio de Jesús» (p. 300): «el personaje que comienza a poner los cimientos para una nueva religión y para la separación definitiva del judeocristianismo del judaísmo normativo y oficial es Pablo de Tarso y no Jesús de Nazaret» (p. 301).

La cuarta y última parte —con mucho, la más extensa— abarca los capítulos 12 a 26 y contiene un análisis particularizado de todos los restantes escritos del Nuevo Testamento. Se continúa aquí el análisis de la evolución doctrinal que tiene lugar en éste (algo que el autor ya había efectuado parcialmente en otros trabajos previos). En particular, Piñero ilumina lo que ocurrió en las comunidades cristianas y en los escritos que reflejan su pensamiento al mostrar que esa evolución se produce de acuerdo con las siguientes tendencias: *a*) la progresiva exaltación y divinización de Jesús; *b*) la desescatologización paulatina, hasta llegar a «pensar el fin del mundo como *ad calendae graecas*» (p. 403), lo cual posibilita la conversión de la ética interina jesusánica en una ética intemporal y un proceso que lleva a la consolidación cada vez más férrea de la institución eclesiástica; *c*) la tendencia a la desjudaización y el universalismo (p. ej., pp. 335, 351 y 403), que al cabo constituirían la condición de posibilidad de la expansión por el Imperio; *d*) la elaboración de un Jesús pacífico y su correlativa despolitización (p. ej., pp. 351 y 365): frente a la postura del propio Jesús o del Apocalipsis, la acomodación al poder político constituido comienza ya en Pablo y se afirma en la literatura postpaulina, hasta que paradójicamente la «Gran Iglesia» llegará a ser el sustento del Imperio. De este modo, el autor hace patente el alcance de la progresiva disparidad —ya señalada anteriormente (pp. 144, 183, 237 y 294ss)— entre la religión del Jesús histórico y la de las comunidades primitivas (pp. 326, 334, 364, 402ss, 450 y 494ss). El libro se cierra con un breve Epílogo y se completa con una bibliografía básica, un glosario y un extenso índice analítico.

La síntesis efectuada evidencia que el carácter introductorio de esta «guía sencilla» para «un lector que no acaba de entender estos importantes escritos» (p. 14) no la convierte, sin embargo, en una obra menor. Por el contrario, en un campo en el que —co-

mo escribió A. Schweitzer— el despliegue de erudición a menudo sólo sirve para ocultar conocimientos elementales, una obra dedicada a exponer con claridad tales conocimientos debería suscitar el interés de exegetas, historiadores y profesores de teología. Ciertamente, la obra no es —ni pretende ser— particularmente novedosa; pero, dado que lo que importa en el ámbito intelectual no es la originalidad o la novedad sino el rigor y la lucidez, el interés de la obra es innegable, y, a nuestro juicio, radica en especial en los siguientes aspectos:

Primero. El autor aborda y responde cuestiones tan elementales como fundamentales, prescindiendo de disquisiciones sobre asuntos secundarios (por ejemplo, en relación al lugar de composición de las obras del Nuevo Testamento, Piñero acostumbra a declarar ignorancia) para concentrarse en la cuestiones básicas. Con buen criterio y en la estela de Reimarus, el autor prefiere la *Hauptsache* a las *Nebendinge*.

Segundo. El autor —que tiene el mérito de ser, en este país, uno de los rarísimos académicos españoles que a la hora de organizar congresos y publicaciones sobre el cristianismo primitivo convoca a colegas provenientes de los ámbitos ideológicos más dispares— hace también aquí gala de imparcialidad al citar a los autores en función de la solidez de los argumentos que aportan y no de si son política —o religiosamente— correctos.

Tercero. La exposición del Jesús histórico es uno de los principales logros del libro, en tanto que constituye una presentación sintética que es a la vez consistente y verosímil —algo que, a pesar de la proliferación de obras sobre el personaje, resulta muy poco frecuente. La importancia otorgada al Jesús histórico —y el rigor crítico de la exposición— distingue a esta obra de otras muchas, por ejemplo de la *Introducción al Nuevo Testamento* de R. Brown (obra traducida al castellano por el propio Piñero, y a la cual el libro de Piñero puede considerarse una alternativa).

Cuarto. Gracias en buena parte a su reconstrucción de la figura histórica de Jesús, el autor logra poner de relieve el verdadero alcance de las transformaciones ideológicas producidas en el Nuevo Testamento, obteniendo así una comprensión lúcida de la naturaleza de éste. Por ejemplo, Piñero pone de manifiesto con naturalidad (pp. 404-405) que el proceso de divinización de Jesús no se diferencia en nada esencial de otros muchos fenómenos similares, tanto antiguos —caso de Simón Mago— como modernos (la comparación con lo sucedido con Elvis Presley entre algunos de sus fans puede escandalizar a algún lector, pero es obvio para el historiador de las religiones y para quien quiera aplicar el sentido común).

Quinto. La evitación consistente de posiciones idealistas permite al autor ser especialmente claro en muchos aspectos, como por lo que respecta a la existencia de tensiones y contradicciones en el seno de diversas obras del Nuevo Testamento y entre ellas (pp. 22, 159, 222-223, 336, 348, 350, 364, 376ss, 429, 516 y *passim*); a la existencia de profundas disensiones en los grupos cristianos primitivos, comprensibles como luchas por el poder (443s, 459); o al hecho de que ciertos aspectos de las Escrituras neotestamentarias (como el milenarismo, el incumplimiento de las profecías o el espíritu de venganza que destila el Apocalipsis: cf. pp. 497ss, esp. 510) suponen para muchas iglesias cristianas verdaderas aporías.

Sexto. Como evidencia en especial el epílogo del libro, su autor pertenece a esa exigua minoría de estudiosos del Nuevo Testamento que plantea de modo explícito la relación de la investigación académica con la verdad. Si existe un «salto ideológico» entre «lo que fue esta figura (Jesús) y lo que de ella se dijo que fue» y «el credo de la

Iglesia tiene poco que ver con el credo del Jesús histórico» (p. 523), la teología debería «encarar el problema del hiato», que «debe ser explicado claramente en las clases de teología» (ibid.). Júzguese esto como un reto o como una muestra de candidez, lo cierto es que Piñero extrae los corolarios de sus análisis y habla con una *parrèsia* que para sí quisieran muchos.

Obviamente, en una obra de esta envergadura hay diversas cuestiones de detalle que el especialista podría juzgar discutibles, desde la aceptación sin más especificaciones de la existencia de un proselitismo judío activo (p. 96) hasta el exiguo tratamiento de las referencias de Is 53 en el Nuevo Testamento (pp. 462-463, donde el autor no cita p. ej. Hch 8,32-33), la pertinencia de una descripción genérica de «la gnosis» (pp. 124-129) o el tratamiento de la presencia «gnóstica» en el Nuevo Testamento. Sin embargo, dado el carácter intencionadamente generalista de la obra, sería pedantemente inoportuno entrar en discusiones técnicas, por lo que nos limitaremos a señalar algunos ejemplos de tratamientos no suficientemente claros. Así, p. ej., en la p. 58 se establece como «época de composición de 2Pe» una fecha en torno al 125, mientras que en la p. 491 el autor deja abierto todo el arco del siglo ii. En la p. 241 el autor menciona las dudas modernas con respecto a la versión de Eusebio de la huida a Pella, mientras que en la p. 306 da por buena tal versión. En otras ocasiones, la imprecisión de la redacción puede inducir al lector a confusión: una frase como «A finales del s. xviii, en 1778, H.S. Reimarus fue el primero en plantearse críticamente la comprensión histórica del cristianismo primitivo» (p. 136) confunde la actividad intelectual de Reimarus en este campo, efectuada a lo largo de su vida (1694-1768) con la fecha de publicación (póstuma) de *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (1778); en la p. 417, una redacción apresurada —quizás dependiente del análisis de 2Tes en la obra de Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*— da la impresión al lector de que el montanismo es un fenómeno del siglo i. Por otra parte se echa de menos, aun en una obra parca en nombres de estudiosos, la mención de autores como J. Weiss. Aunque la presentación está cuidada, hemos detectado algo más de un centenar de erratas; es de lamentar que Trotta carezca de lector(es)/corrector(es) que ayude(n) a dar esplendor a su importante labor editorial.

En todo caso, estas observaciones menores no son en modo alguno óbice para reconocer el valor y la importancia de un libro que cumple con creces el ambicioso programa contenido en su título, y que desde luego no decepciona al lector. Habida cuenta de que el estudio del Nuevo Testamento y los orígenes cristianos se entrefiera tan a menudo con los prejuicios teológicos, la leyenda y el *wishful thinking*, esta lúcida obra de Antonio Piñero constituye otro pequeño gran triunfo de la conciencia crítica. Su lectura ilumina la mente y supone un verdadero placer para el espíritu.

Fernando Bermejo

José Montserrat Torrents, *El Evangelio de Judas*, Madrid: Edaf, 2006, 198 pp.

Els bons monjos de Kenoboskion (prop de l'actual Nag Hamadi) es devien descuidar d'incloure l'Evangelí de Judes, que probablement ja existia, en la seva extensa col·lecció d'escrits gnòstics o similars que es va descobrir l'any 1945 i es va donar a conèixer en els anys setanta. De fet, l'Evangelí de Judes coincideix en quasi tots els temes amb molts

d'aquells escrits, però li manca la volada poètica, quasi mística, de molts d'ells i li sobra agor i menyspreu, podem entendre, respecte de l'Església constituïda.

L'Evangeli de Judes s'ha descobert molt més tard i entorn d'ell s'ha mogut un volum de negoci que deixa ben petit el de les trenta monedes. Per exemple, l'únic text disponible al públic és el text copte: la traducció anglesa no es pot reproduir ni prendre com a base de la traducció si no es paguen quantitats considerables.

Això fa especialment apreciable l'obra de Josep Montserrat Torrents, que no sols coneix la llengua copta, sinó també tota la literatura que ens pot ajudar a comprendre a fons l'Evangeli de Judes. En el seu comentari, incorpora fragments prou extensos de la literatura més propera al nostre text i això dóna a la seva obra un valor immens com a introducció a aquell món espiritual.

És plausible que l'Evangeli de Judes suara descobert sigui aquell al qual fa al·lusió Ireneu l'any 180 i hagi estat compost en grec a partir del 120. Montserrat hi troba lligams fortíssims amb tot d'escrits valentinians; però, per confessió del mateix Evangeli, cal adscriure'l a la branca «setiana», que no cerca l'acceptació dintre la gran Església, sinó que s'hi enfronta directament.

Montserrat entén que els «setians» devien ser anteriors als valentinians i que, en doctrina, podien ser més propers a la gran Església, entenent les presumptes «emanacions» de Déu com a atributs, més que no pas com a personalitats diferents. Des de la intuïció més que no pas des de la ciència, em permeto de pensar que darrere tot allò que és comú denominador als diversos escrits gnòstics hi deu haver la ment creadora de Valentí com a pare de tots. Per altra banda, és tanta l'oposició frontal que, per exemple, el nostre Evangeli observa entre les presumptes «emanacions» de Déu, que em resulta difícil entendre-les com a atributs de la mateixa persona.

En concret, l'Evangeli de Judes ocupa vint-i-cinc pàgines, no sempre ben conservades, d'un manuscrit que ens dóna el començament del text (l'anomena «tractat secret» i «revelació») però el deixa penjat al final (potser intencionadament, perquè després de «i el va lliurar» diu «l'Evangeli de Judes»). En les vint-i-dues primeres es parla de revelacions sobre el món inferior i el món superior, adreçades a Judes per Jesús, que forma part de tots dos mons. Només les tres últimes parlen del lliurament de Crist a les autoritats jueves com a obra conspícua de l'apòstol dissident.

L'Evangeli de Judes deixa clar que els dotze formen part del món inferior i fan riure Jesús quan celebren «l'acció de gràcies sobre el pa» (Montserrat entén que podria no ser l'Eucaristia) i critica que participin en els sacrificis oferts per sacerdots corruptes (sembla que del Temple de Jerusalem). Més endavant, la pregunta sobre els qui han estat batejats en el nom de Jesús s'ofega en una llacuna del text: però no s'endevina res de positiu. Jesús diu a Judes que se separi dels dotze (que l'apedregaran i el perseguiran) i que un altre ocuparà el seu lloc, a fi que el nombre de dotze quedi complet davant el seu déu. Sobre aquesta base, Judes és anomenat «el tretzè», com el primer d'un món nou. Cap al final, després d'una descripció èpica del lliurament («Ja s'aixeca el teu corn... el teu astre transita»), ve el relat més concret del lliurament. Els grans sacerdots pregunten a Judes: «Què hi fas, aquí?» Judes respon als seus desigs, els sacerdots li donen diners i Judes el lliura.

Qualsevol que conegui el Nou Testament trobarà, en aquest Evangeli com en tota la literatura de Nag Hamadi, desenes de paral·lels amb el text canònic. Montserrat en subratlla uns quants, però són indubtablement molts més. La pregunta de si aquests escrits contenen material anterior al mateix Nou Testament s'ha plantejat d'alguns

fragments de l'Evangeli de Tomàs, però no és raonable plantejar-la sobre cap més escrit.

Aleshores tot l'interès d'aquests escrits està a fer-nos conèixer una realitat del segle ii, en la qual és notable l'impacte dels escrits del Nou Testament (n'he escrit a *RCatT* XXIII [1998] 43-83), però no per a conèixer la història de Judes ni la història de les relacions de Jesús amb Judes. En concret, l'Evangeli de Judes situa els fets tres dies abans de la Pasqua, quan encara no s'havia produït el trencament entre els dotze apòstols, i veu els ensenyaments de Jesús com a fruit de diverses aparicions, com les del resuscitat, no pas en un context de convivència total, com sembla que va ser en realitat.

En l'últim capítol, Montserrat repassa la trajectòria dels diversos relats del Nou Testament sobre la traïció de Judes i els veu com en un procés de contínua «inflació». Per a entendre el que en diu l'Evangeli de Judes en tindriem prou amb el text més breu de Marc.

Però a la pregunta estrictament històrica, Montserrat respon segons el seu llibre *La Sinagoga cristiana* (Barcelona, 1989), dient que Judes, probablement, no va existir, perquè Pilat va actuar tot sol en el procés de Jesús i no hi va haver implicació de cap instància jueva. Seria bonic poder deixar el poble jueu tan net de tota culpa, però això seria a costa d'atribuir als quatre evangelistes (i a Pau quan parla de «la nit en què fou lliurat») una calúnnia imperdonable per part de persones que podien saber com havien anat les coses.

Ara bé, en el llibre que comentem, aquesta opinió ocupa poc més que la pàgina final. Per la resta, el llibre dóna una contribució preciosíssima al coneixement d'una realitat que va existir en (o entorn de) l'Església de Crist durant el segle ii.

Jordi Sánchez Bosch

Christian-Bernard Amphoux – Jean-Paul Bouhot (dirs.), *Lecture liturgique des Épîtres catholiques dans l'Église ancienne* (Histoire du texte biblique 1), Lausanne: Éditions du Zèbre, 1996, 367 pp.

Aquest volum és el primer d'una col·lecció que es presenta molt interessant i de la qual, mentrestant, ja han sortit alguns altres volums. Com és dit en la breu presentació de la col·lecció, aquesta vol aplegar monografies i obres col·lectives consagrades a l'estudi de la constitució, la transmissió i la progressió del text bíblic a través de la història. Aquest primer volum és consagrat a les Epístoles Catòliques i vol continuar l'obra de crítica textual del Nou Testament de Jean Duplacy. Com diu l'*Avant-propos* dels directors del volum, a la mort de Duplacy quedaven tres tasques a emprendre o a completar: actualitzar el manual de crítica textual que el seu mestre Léon Vaganay havia publicat l'any 1934, reunir en un volum els principals articles de crítica textual —cosa que fou feta en el volum J. Duplacy, *Études de critique textuelle du Nouveau Testament*, amb presentació de J. Delobel (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 78), Lovaina, 1983—; finalment, dur a terme un estudi sobre la lectura litúrgica de les Epístoles Catòliques, iniciat amb la col·laboració de J.-P. Bouhot, Ch. Perrot i Ch. Renoux. Aquest volum és, doncs, l'acompliment d'aquell projecte. L'evolució d'aquest procés fins a arribar a la seva realització és exposat per J.-P. Bouhot en la *Introduction* (pp. 11-18).

El capítol novè i darrer, com a síntesi del volum, és el que entra de ple en l'aspecte més directament bíblic: J.-P. Bouhot – C.-B. Amphoux, «Lecture liturgique et critique textuelle» (pp. 283-332). S'hi fa un balanç de la utilització de les Epístoles catòliques. Testimoniats pels dos grans manuscrits uncials de vers 350 (*Vaticanus* i *Sinaiticus*) i per autors eclesiàstics del segle iv, aquest corpus, i en l'ordre definitiu (Jm, 1-2Pe, 1-3Jn, Jd), es pot situar poc abans de l'any 300. Anteriorment a aquesta data es troben testimonis separats d'aquests textos.

Els capítols anteriors (1-8) estan dedicats als leccionaris de les diverses litúrgies. En faig aquí l'elenc: 1. C.-B. Amphoux, «Les lectionnaires grecs» (pp. 19-38), amb un annex primer: «Manuscrits grecs témoins de la lecture des Épîtres Catholiques» (pp. 39-47), i un segon annex, de J. Johannet, «Les apostolaires slaves anciens» (pp. 47-52). 2. Ch. Renoux, «Les lectionnaires arméniens» (pp. 53-74). 3. B. Outtier, «Les lectionnaires géorgiens» (pp. 75-85). 4. A. Desreumaux, «Les lectionnaires syro-palestiniens» (pp. 87-103). 5. G. Rouwhorst, «Les lectionnaires syriaques» (pp. 105-140). 6. U. Zanetti, «Les lectionnaire coptes» (pp. 141-196), amb un apèndix sobre els leccionaris àrabs (pp. 191-196). 7. E. Fritsch, «Les lectionnaires éthiopiens» (pp. 197-237), amb un apèndix, d'U. Zanetti (pp. 220-237) sobre el ms. etiòpic Paris, B.N. 42. 8. J.-P. Bouhot, «Les lectionnaires latins» (pp. 244-281): s'hi examinen els leccionaris romans, els hispànics i els gal·licans. En apèndix (pp. 269-281), l'autor repassa l'ús de les Epístoles catòliques en sant Agustí.

Clouen el volum dos índexs: de les perícopes litúrgiques citades en el volum (pp. 339-349), i dels manuscrits, molt nombrosos, com es pot veure per les pàgines que ocupa la llista (pp. 350-364).

Bé que no hi ha cap capítol dedicat específicament a l'antiga litúrgia de Jerusalem, sí que aquesta hi és contemplada en els capítols sobre els leccionaris armenis i els georgians i també, en part, en el capítol 9, de Bouhot-Amphoux. En aquests capítols hi apareix que, a Jerusalem, les Epístoles Catòliques eren llegides en *lectio continua* a partir de la setmana de Pasqua. El leccionari armeni només té aquesta setmana, però, per a la resta del temps pasqual, tenim el testimoni del leccionari georgià. I, actualment, el ritu armeni segueix aquesta mateixa tradició. Renoux, en el seu capítol, fa notar que, en el leccionari armeni, la lectura de Jaume (primera de les Epístoles Catòliques), comença el dimecres de Pasqua, en què es feia una estació a Sió, església estretament vinculada amb el primer bisbe de Jerusalem. En el leccionari georgià, l'estació a Sió tenia lloc el dimarts i, en conseqüència, la lectura de Jaume començava aquest dia.

En la tradició bizantina, les Epístoles Catòliques es troben col·locades al final de la sèrie de les epístoles paulines després de Pentecostés en el període de pre-quaresma, però per als dies ferials, no pas per als diumenges. Per a altres tradicions litúrgiques orientals un estudi sintètic sobre aquesta qüestió es presenta més difícil, en part per la manca d'edicions de les fonts, en part per la diversitat que les fonts manuscrites presenten. Els capítols sobre les diverses tradicions siríaques, o la copta i etiòpica, són, precisament per això mateix, una guia de consulta indispensable.

El volum és d'un gran interès per als biblistes, pel que fa als testimonis manuscrits de les Epístoles Catòliques i per a l'establiment del text. Ho és també, i molt —m'atreviria a dir que més—, per als liturgistes, que tenen aquí, molt accessible, sense haver de recórrer a les fonts de cadascuna de les litúrgies, l'ús d'aquests escrits neotestamentaris en les diverses litúrgies, i la seva distribució al llarg de l'any litúrgic. I, certament,

per a l'estudi de l'any litúrgic, com també dels leccionaris, especialment a l'Orient, aquest volum és un instrument de treball indispensable. Cal notar que els diversos capítols no es limiten a fer una llista de les perícopes de les Epístoles Catòliques llegides al llarg de l'any litúrgic, sinó que estudien la tradició manuscrita i n'exposen les principals fonts i els estudis moderns.

Potser hauria estat bé —vist des d'una òptica liturgista— un estudi comparatiu sobre l'ús i la distribució de les Catòliques en les diverses litúrgies. Tanmateix, aquest treball es pot fer ara amb l'aportació dels diferents capítols d'aquest esplèndid volum. Seria molt útil de disposar-ne ara —bé que ja hi ha més estudis particulars—, d'un treball semblant al d'aquest volum per a les epístoles paulines i per als evangelis. En efecte, l'estudi dels leccionaris, dels evangeliaris, és un tema de gran importància i una font d'investigació de primer ordre tant en el camp dels estudis bíblics com en el dels estudis litúrgics. Per això aquest volum no pot faltar a les biblioteques.

Sebastià Janeras

E. Vergani – S. Chialà (dir.), *Le ricchezze spirituali delle Chiese sire. Atti del 1° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana* [I], Milano: Centro Ambrosiano, 2003, 180 pp.

E. Vergani – S. Chialà (dir.), *Le Chiese sire tra IV e VI secolo: dibattito dottrinale e ricerca spirituale. Atti del 2° Incontro sull'Oriente Cristiano di tradizione siriana* [II], Milano: Centro Ambrosiano, 2005, 164 pp.

Des de l'any 2002 es reuneix anualment a la Biblioteca Ambrosiana de Milà un grup d'estudiosos de la tradició cristiana siríaca, en un *Convegno* promogut per diverses entitats, sobretot pel grup «Syriaca», la mateixa Biblioteca Ambrosiana i el Servizio per l'Ecumenismo e il Dialogo dell'Arcidiocesi di Milano. Les aportacions als dos primers encontres queden recollides en aquests dos volums, publicats dins la sèrie «Ecumenismo e Dialogo». Les contribucions són múltiples i variades. Un parell es refereixen al fons siríac de la Biblioteca Ambrosiana: G. Ravasi, «Il siriano all'Ambrosiana», I (pp. 15-22); C. Pasini, «La siro-esaplaire dell'Ambrosiana (codice C 313 inf.)», II (pp. 17-40). D'altres es refereixen a les Esglésies siríacques, en l'antigor i en l'actualitat: P. Bettolo, «“E l'assemblea divina passò in Edessa”. Sulle origini e le prime fattezze del cristianesimo siriano», I (pp. 37-50); J.Y. Çiçek (arquebisbe de la diòcesi siro-ortodoxa d'Europa occidental, mort recentment), «I cristiani siro-occidentali nella diaspora: l'emigrazione dei siro-aramaici nei secoli XVIII-XX», II (pp. 41-48); Gregorios Yohanna Ibrahim (arquebisbe d'Alep), «La Chiesa Siro-ortodossa oggi», I (pp. 23-32); E. Vergani, «Cronologia delle Chiese sire», II (pp. 153-164: aquí, penso que calia haver estat més complet; per exemple, no hi veig esmentat Teodor de Mopsuèstia o Narsai de Nísibis, o els concilis de Selèucia-Ctesifont del 410 i de Markabta del 424, importants en la història de l'Església Assíria, o encara la supressió de l'escola d'Edessa —traslladada de Nísibis l'any 363, detall no esmentat en el seu lloc— per l'emperador Zenó, l'any 489, etc.).

En el camp de la història doctrinal i teològica trobem: R. Roux, «Note sull'eccelesiologia del “Liber Graduum”», II (pp. 53-72); S. Brock, «Il dibattito cristologico del V e VI secolo», II (pp. 73-92). La patristica i el monaquisme estan representats per:

E. Vergani, «Efreem il Siro: Chiesa e Paradiso», I (pp. 71-104); S. Chialà, «L'umiltà nel pensiero d'Isacco di Ninive: via di umanizzazione e di divinizzazione», I (pp. 105-120); M. Nin, «La sintesi monastica di Giovanni il Solitario», II (pp. 95-118); E. Vergani, «“Mondo creato” e Chiesa nella meditazione di Cirillona», II (pp. 119-150).

Dos articles se centren en la litúrgia: M. Nin, «Aspetti delle liturgie di tradizione siriana occidentale e orientale», I (pp. 123-172, article que resulta una útil introducció a la litúrgia siríaca); M. Navoni, «Elementi siriaci nella liturgia ambrosiana», I (pp. 173-180, article que es mou en el camp de la litúrgia comparada).

Hi ha també una contribució de tema bíblic: G. Lenzi, «Le sacre Scritture in siriano: le origini», I (pp. 51-68).

El contingut d'aquests volums i, doncs, dels encontres que en són l'origen no pretenen pas aportar estudis científics d'especialització, sinó que tenen un caràcter divulgatiu, però amb aportacions serioses fetes per bons coneixedors de la tradició siríaca, que volen fer conèixer a un públic més ampli. De fet, en els darrers anys s'ha despertat un interès especial per estudiar a fons i fer conèixer al món cristià la riquíssima tradició siríaca, en els seus dos vessants: oriental —representat per les Esglésies Assíria i Caldea— i occidental —representat per l'Església Siríaca Ortodoxa i l'Església Siríaca Catòlica, amb la mútua ramificació *malankar* a l'Índia. En els temps actuals, amb l'horror de la guerra de l'Iraq, bressol de les Esglésies de tradició siríaca, és bo de fer conèixer aquest tresor eclesiològic, teològic, litúrgic i espiritual, massa sovint oblidat, àdhuc en el terreny ecumènic. Benvinguts, doncs, aquests volums i els que esperem que els seguiran.

Sebastià Janeras

Andrés Barcala Muñoz, *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. V. II: S. VI-VII. *El reino visigodo de Toledo. Parte primera: Cuestiones previas*, Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005, 206 pp.

Andrés Barcala Muñoz, *Biblioteca antijudaica de los escritores eclesiásticos hispanos*. V. II: S. VI-VII. *El reino visigodo de Toledo. Parte segunda: autores y textos*, Madrid: Aben Ezra Ediciones, 2005, 678 pp.

L'autor és ja conegut àmpliament en aquest camp. Aquí mateix ens vàrem fer ressò de les seves obres d'investigació històrica en la recensió del volum I d'aquesta *Biblioteca antijudaica de los escritores hispanos*, s. IV-V, cf. *RCatT* XXIX (2004) 497-500. Ara volem presentar al lector una recensió de la Part primera del volum II de la seva investigació sobre la literatura antijueva dels segles VI-VII en el regne visigòtic de Toledo. En l'obra hi han col·laborat també M. Conde Salazar i D. Lara Nava. L'autor vol aprofundir en la temàtica a partir del que ja digueren en el seu dia autors tan importants com J. Orlandis¹ i L. García Iglesias. L'obra parla, més que d'obres d'apologètica

1. En la bibliografia se cita el més significatiu del mateix autor: *La España visigótica*, Madrid, 1987; *Historia económica y social de la España visigoda*, Madrid, 1975; *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976; «Hacia una mejor comprensión del problema judío en el Reino visigodo-católico de España», en *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo* 26 (1980) 149-178.

antijueus (que brillen per la seva absència en aquesta època), de la legislació civil i conciliar contra els jueus. Crec que l'autor ha sabut fer una descripció equilibrada del tema. Per això l'obra farà reflexionar sobre la conveniència de continuar mantenint algun dels tòpics a propòsit del judaisme d'aquestes èpoques. Per exemple, és un tòpic dir que els jueus es dedicaven sobretot a la medicina i al préstec. Barcala afirma que no es dedicaven especialment ni a l'una cosa ni a l'altra, però sí que sovint esdevingueren comerciants (pp. 127-130). Part dels jueus es dedicaren a l'agricultura, o bé perquè posseïen terres i oliverars o bé perquè els conreaven a través d'assalariats o d'esclaus. Posseïen també immobles.

En la descripció que es fa de l'organització jueva en les grans ciutats el lector no hi trobarà el que més il·lusió li hauria fet: les ciutats importants de la Hispània de l'època. L'autor s'ha hagut de limitar, segurament per manca de documentació, a parlar de les ciutats de Roma, Alexandria, Berenice (Benghazi) i Colònia (pp. 164-166).

En l'obra tenen un mèrit especial els resums (cf., p.e., pp. 64-66). A propòsit d'un d'ells, no em puc estar de subratllar i signar del tot la reflexió de l'autor sobre el fet curiós de la manca d'autèntics apologetes del cristianisme en aquests segles. L'autor parteix d'unes frases de Tertul·lià que recrimina que alguns cristians prefereixin ignorar «veritats» paganes alienes a la fe cristiana per por o per evitar-se el treball de rebatre-les. D'aquesta manera, afegia Tertul·lià, «les heretgies treuen la seva força de la debilitat d'alguns cristians i no tindrien cap vigor si hom hi fes front amb una fe robusta». Barcala amplia molt encertadament el pensament de Tertul·lià:

Guiats per aquesta idea van escriure apologetes i polemistes dels primers segles per enfortir la fe dels primers cristians enfront del paganisme i de les heretgies, però també amb vista als jueus, com es va veure abundantment en el primer volum. Guiats també per ella, van escriure alguns autors visigòtics, encara que les seves obres no constituïssin vertaderes discussions amb el judaisme; però les autoritats visigòtiques civils i religioses no ho van entendre així i van optar per la mera repressió. Mentre que, quan el cristianisme era minoritari i perseguit, se sentia internament fort i no tenia por d'enfrontar-se amb els seus oponents religiosos amb la paraula i el pensament, en altres temps en què era majoritari i poderós paradoxalment feia palesa la seva debilitat no admetent cap dissidència que pogués pertorbar la tranquil·litat o la ignorància dels fidels (pp. 134-135).

D'aquí les persecucions de tota mena: des dels assots, la decalvació, la castració, l'exili amb la prèvia pèrdua de béns, la pena de mort, etc. Encara que, cal dir-ho tot, no sempre la llei escrita repressiva es portà a la pràctica amb la mateixa crueltat amb què fou dictada, ni els mateixos monarques a vegades s'esforçaren gaire a fer complir la legislació antijueva..., i moltes vegades els simples cristians (per interès o per simple bondat) ajudaren els jueus a esquivar la llei que tant els oprimia. No obstant això, des del punt de vista de la persecució antijueva la imatge final de l'època catòlica és ben tenebrosa (més que l'arriana!). És trist i depriment constatar que els catòlics brillaren molt més que els arrians en la persecució contra els jueus (cf., p.e., p. 53).

Un defecte a assenyalar és l'excessiva rapidesa amb què l'autor identifica les prescripcions legals de l'AT amb la manera de viure del poble jueu en aquests temps i llocs (pp. 169ss). S'hauria d'haver fet més cas del Talmud de Babilònia (i, per tant, de la Mixnà), dels targums i dels midraixim antics que de la Torà o Pentateuc. No veig del tot correcte, per exemple, el que es diu del *go'el* (el redemptor o venjador de la sang vessada de la pròpia parentela) tot parlant dels lligams de la família jueva: «Aquesta

(cohesió i solidaritat) es reflectia —entre altres llocs— en el costum de la venjança (Nm 35,9-34; Dt 19,1-3), segons la qual els membres d'una mateixa família eren responsables d'executar l'assassí d'un parent, tant si el culpable era del propi clan com si era d'un altre» (p. 182). El text de Nm que cita l'autor ja explicita que, tot i el dret del *go'el*, l'homicida *ha de ser jutjat per un tribunal* (Nm 35,11-12):

Escolliu algunes ciutats com a llocs on pugui refugiar-se el qui hagi mort algú involuntàriament. Aquestes ciutats us serviran per a refugiar-vos del qui ha de venjar la víctima (*go'el*). Així el qui ha causat la mort no serà condemnat sense haver estat jutjat per la comunitat.

De fet, el mateix text antic del targum (el *Pseudo-Jonatan* i el mateix *Neòfiti*) tradueix el concepte bíblic de *go'el ha-dam* (venjador de sang) per «demandant de sang» (*tb' 'dm'*), que més o menys equival al nostre «fiscal» (cf. les versions targúmiques de Nm 35,12.24). Per a altres juristes, comentadors medievals del Talmud de Babilònia, el *go'el* era aquell qui tenia el dret i el privilegi d'executar la sentència *pronunciada pel tribunal*. És en aquest sentit que s'ha de matisar el que s'afirma com a conclusió: «la falta de datos en las fuentes conservadas impide conocer con detalle la evolución seguida por la institución y la vida familiar judía en tiempos visigodos; pero cabe pensar que muchos de sus rasgos, *tanto los someramente indicados*² como los restantes, se mantenían vigentes en lo substancial durante los siglos vi i vii...» (pp. 182-183).

Semblantment, em sembla anacrònic parlar del sacrifici de l'anyell per al sopar pasqual en aquesta època... quan feia tants segles que no existia el Temple de Jerusalem (p. 184). La destrucció del Temple l'any 70 impedí en el judaisme posterior el sacrifici de l'anyell pasqual (i tota mena d'altres *sacrificis* de sang) i, per tant, de cap manera no es pot dir que a l'època medieval sacrificuessin l'anyell, a menys que s'adueixin proves. Una altra cosa seria afirmar el record simbòlic d'aquest anyell a la taula del sopar pasqual, que és el que encara avui es fa. De fet, el Talmud de Babilònia diu que, quan un habitant de Roma, Tadeu o Teodosi, intentà d'introduir a Roma el costum de menjar en el *seder* de Pasqua un cabrit rostit *a la manera pasqual com l'entén el talmud* i la mateixa Mixnà (rostit tot ell i presentat a taula amb les entranyes i potes damunt del cap, com si fos un casc), rebé una total oposició dels savis, que fins l'amenacen d'excomunió (Pes 53a-b; cf. Bes 23a; Ber 19a); la raó és que indueix a l'error que es tracta de carn sagrada pel sacrifici que se n'ha fet (quan el Temple no existeix).³

La Part segona de l'obra descriu amb detall la vida dels monarques i l'esdevenir dels concilis especialment significatius per al tema; se citen els discursos de la corona en quant afecten la lluita contra el judaisme i la vida política en general. Aquests capítols contenen també la literalitat dels cànons dels concilis i de la legislació civil anti-jueva. Interessant és també la descripció de l'obra literària dels diversos autors: Isidor de Sevilla (pp. 333-400), Ildefons de Toledo (pp. 477-511), Tajó de Saragossa (pp. 513-542) i Julià de Toledo (pp. 595-629).

Hem seguit amb especial interès la d'Isidor de Sevilla. D'aquest autor es descriu el que se sap de la seva vida (i fins i tot allò que n'ha contat la llegenda). Respecte a la

2. La cursiva és meva.

3. La mateixa Mixnà dona testimoni de la prohibició de menjar l'anyell pasqual, p. ex. en Pes 10,6; 4,4.

difícil qüestió, que ha rebut solucions ben contraposades, de si Isidor estava o no d'acord amb el baptisme forçós dels jueus imposat per Sisebut i el Concili de Toledo, l'autor opta per afirmar, seguint els últims investigadors, sobretot W. Drews, que, si bé en un principi no hi està gens en contra, posteriorment, veient segurament les conseqüències que portava, ho va criticar fortament en la seva *Història dels gots* (pp. 358-360), un cop mort el rei. L'autor dedica una trentena de pàgines (356-384) a la literatura antijueva pròpiament dita d'Isidor. Barcala veu en el *De fide catholica* l'escrit més important sobre el tema, ja que el judaisme, com a doctrina a combatre, hi ocupa un lloc central. No obstant això, Isidor no sembla conèixer gaire bé els jueus de la seva època ni, per descomptat, els escrits i lleis que dirigien aleshores les seves vides (pp. 372-373). Així i tot, l'obra tingué una gran repercussió i fou després citada a bastament..., en gran part pel prestigi del mateix Isidor en la Hispània d'aquells temps:

(Hispània) fou en l'Europa de l'època medieval antiga el lloc on s'adoptaren les mesures antijueves més radicals (p. 373).

Algunes de les postures teòriques defensades i fetes públiques allí per ell van tenir rellevància per a determinar en la pràctica la convivència quotidiana amb els jueus i potser per això no té res d'excepcional que la situació del regne visigòtic hispà hagi estat vista com l'inici i el paradigma del que ha succeït després amb els jueus en les èpoques posteriors encara que així es caigui en el perill de l'anacronisme (p. 373).

L'autor, doncs, descriu amb detall *De fide catholica*, seguint les últimes aportacions de W. Drews. L'obra, sense ser gens innovadora quant als continguts, té el mèrit de ser redactada amb una «estructura pròpia». No sembla pas polèmica, en sentit estricte; més aviat és un escrit apologètic destinat, segons la majoria d'investigadors més recents, als cristians del seu temps que gaudien d'una certa cultura per a facilitar-ne l'«educació religiosa». Llegint-ne el resum de l'autor hom s'adona de la gran importància que tingué per a Isidor l'exegesi al·legòrica-tipològica de què ja els Pares de l'Església anteriors havien usat i abusat àmpliament. Era i és una interpretació que no té per a res en compte les lectures que els jueus per la seva banda podien fer, amb tota la raó del món,⁴ dels mateixos textos del Primer Testament. ¿És que en algun moment el mateix Isidor, desconexor del grec i de l'hebreu, s'adonava de la precarietat de la seva argumentació? Potser ens ho pot indicar, si ens és lícit de llegir entre línies, el text que citem a continuació, que resumeix i soluciona les objeccions dels jueus d'aquesta manera tan taxativa:⁵

¿Qui podrà resumir molt breument tot allò que per aquelles lleis antigues i pels llibres dels profetes (*prophetarum libris*) s'anuncia de manera figurada? A no ser que algú pensi que és fruit de la invenció donar interpretacions místiques de les coses que succeïren en el seu moment. Això potser ho poden dir els jueus o els pagans; però per a aquells que volen ser cristians s'imposa⁶

4. Cf. la Pontificia Comissió Bíblica en *El poble jueu i les seves Sagrades Escripures en la Bíblia cristiana*, Barcelona: Claret, 2002, pp. 38-40; *La interpretació de la Bíblia en l'Església*. Barcelona: Claret, 1994, pp. 83-86.

5. Es troba en *Questiones in Vetus Testamentum, De Machabaeis* (PL 83,424 D), que és una obra d'Isidor una mica posterior a *De fide catholica*. Barcala la cita en pp. 379-380. La possibilitat de sotaentendre-hi la por a no tenir arguments prou forts és un afegit del recensionador.

6. Lit. es fa pesant a les espatlles, «premit cervicem».

l'autoritat apostòlica que diu: «totes aquestes coses els succeïen en figura» (1Co 10,11); i totes aquestes coses foren figura nostra, en qui ha arribat la fi de tots els segles i totes les coses són consumades pels misteris a través de nostre Senyor Jesucrist.⁷

Cada un dels capítols d'aquesta Part segona —és a dir del capítol V al XVI— va seguit d'una llista bibliogràfica, que conté també les edicions usades per l'autor i que serà de gran ajuda per al lector que vulgui aprofundir alguna de les qüestions tractades. Aquesta Part segona acaba amb uns índexs molt complets i útils: de citacions bíbliques i patrístiques; de lleis civils i canons; de matèries. Una obra, doncs, escrita amb molt bon criteri d'historiador i teòleg..., uns llibres dels quals de cap manera no poden prescindir les biblioteques ni els estudiosos de teologia, patrística i història del judaisme medieval. Animem des d'aquí l'autor a prosseguir en aquesta via tan profitosa.

Enric Cortès

Giuseppe Alberigo, *Angelo Giuseppe Roncalli – Joan XXIII*, Presentació d'Evangelista Vilanova, Barcelona: Claret, 2000, 257 pp.

En la imminència de la beatificació d'Angelo Giuseppe Roncalli – Joan XXIII, G. Alberigo es va animar a escriure, segons Evangelista Vilanova, autor de la presentació de l'edició catalana, aquest «assaig sobre la figura i l'itinerari espiritual del papa Joan», que és també, segons ell, una «síntesi crítica [...] fruit d'una gran estimació i harmonia espiritual vers la persona singular de Joan XXIII i vers la seva obra, de la qual, desgraciadament, no hem sabut captar tot el potencial evangèlic i humà» (p. 7). Penso que l'obra hauria pogut portar un subtítol aclaridor, com podria ser el de «biografia espiritual», que, de fet, és el gènere literari de l'obra.

L'autor és prou conegut pels seus importants treballs sobre el Concili Vaticà II, entre els quals destaca, evidentment, la direcció de la *Història del Concili Vaticà II*.¹ Fins a la seva recent jubilació, ha estat professor d'«Història del cristianisme» (Universitat de Bolonya), promotor de la revista *Cristianesimo nella Storia*, però, sobretot, cal destacar la seva vinculació al cardenal Giacomo Lercaro i, amb ell, a la fundació i direcció de l'Institut per les Ciències Religioses (de Bolonya), anomenat en un primer moment «Centre de Documentació», que ha estat el motor de moltes iniciatives entorn del Vaticà II i ha sabut mantenir-ne el foc encès malgrat l'hivern de l'Església. No cal dir, doncs, que, si algú podia escometre una iniciativa com aquesta, només podia ser ell, a partir sobretot del binomi Vaticà II – Joan XXIII, sense oblidar que el pontificat

7. «... et haec omnia figurae nostrae fuerunt, in quos finis saeculorum omnium venit, suntque universa mysteriis consummata per Dominum nostrum Iesum Christum», que l'autor tradueix un xic lliurement oblidant la frase de relatiu: «... y todas estas cosas fueron figura nuestra y han sido todas consumadas en sus misterios por nuestro Señor Jesucristo».

1. L'edició italiana, en cinc volums, ja està publicada íntegrament i l'edició castellana, a càrrec de l'editorial Sígueme, està en curs d'edició; fins a la seva mort (2005) el responsable d'aquesta edició fou el monjo de Montserrat i professor de la Facultat de Teologia de Catalunya dom Evangelista Vilanova, que formava part del nucli d'investigadors, nucli del qual també ha estat membre dom Hilari Ragner, monjo de la mateixa abadia.

d'aquest està orientat vers la celebració del primer, convertint-se en dues realitats que no poden separar-se sense trair l'una o l'altra.

La font primària d'aquest treball, com no podia ser d'una altra manera, és *Il giornale dell'anima*, és a dir el diari espiritual que Roncalli va començar a escriure vers l'any 1895 i que acabà, per força, en els darrers dies de la seva vida. Els textos, molt freqüents en l'obra, es presenten amb breus contextualitzacions de la biografia eclesial de Roncalli: l'etapa formativa (Bèrgam, Roma), secretari del bisbe de Bèrgam, Radini Tedeschi (1905-1914), director de la Casa de l'Estudiant i director espiritual del Seminari, ensems que professor (Bèrgam, 1918-1921), encarregat de les Obres Missionals Pontifícies per a tot Itàlia (1921-1925), visitador apostòlic de Bulgària, que li comportà l'ordenació episcopal (1925-1934), delegat apostòlic per a Grècia i Turquia (1934-1943), nunci a París (1943-1953), cardenal i patriarca de Venècia (1953-1958) i papa (1958-1963).

Alberigo assenyala com els eixos clau de l'espiritualitat de «persona integral» de Roncalli – Joan XXIII el seu lema episcopal *Oboedientia et pax* (1925), que trobaria el seu origen en la descoberta dels exercicis espirituals de «Déu ho és tot, jo no sóc res» (1902). De la primera en surt tota la seva teologia dels «signes del temps», com a obediència al Pare, i de la segona en deriva la seva preferència per la misericòrdia en contra de la severitat, d'una banda, i el seu refús dels profetes de calamitats, de l'altra. Altres punts que Alberigo posa en relleu són les constants comparacions de l'Església amb un jardí, que cal treballar perquè llueixi permanentment, i no pas un museu per a conservar antigalles. D'aquí neix lògicament el famós *aggiornamento*, una de les causes, si no la causa, dels tres objectius anunciats el 25 de gener de 1959, a Sant Pau Extramurs: el Sínodo de l'Església de Roma, que no n'havia celebrat cap des dels temps medievals; la renovació del Codi de Dret Canònic, del qual ell havia viscut la proclamació (1917) i estava convençut que no quadrava amb el món dels anys cinquanta; però sobretot el Concili Ecumènic, que havia d'estar a la base i fonament de la nova concepció d'Església com a Poble de Déu, expressada ja des de la consulta oberta —bisbes, universitats i facultats, altres persones— sobre els problemes del dia i mantinguda amb l'exercici, encara balbucejant, de la col·legialitat episcopal. Em sembla que també val la pena de tenir present la trilogia de virtuts com són la senzillesa, la mansuetud i l'audàcia, que contribueixen a la definició d'espiritualitat integral del papa Roncalli.

Com que m'agradaria que l'obra es mantingués en els catàlegs editorials, m'atreveiria a demanar a la casa que l'ha publicada que trobés una metodologia per a donar relleu als textos originals, que són força llargs moltes vegades i que es poden arribar a confondre amb els comentaris de l'autor, en estar pendent de les cometes, que poden passar desapercibudes. En segon lloc, caldria vigilar algunes errades, les tipogràfiques per descomptat, però també aquelles que poden produir confusió al lector no especialista en història: el patriarca de Constantinoble Beniamino (p. 104) es converteix en Benjamín i, a més a més, en cardenal (p. 106); la traducció de *abbé* per «abat» de dos sacerdots francesos (pp. 125 i altres); en referència a iniciatives papals de celebració d'un concili es parla de Pius XI, que havia mort l'any 1939, en l'any 1948 (p. 181); per tant o és Pius XII, com sembla indicar la nota, o bé cal modificar l'any; el pare Tucci apareix en aquesta grafia, que és la correcta, però també com a Tueci (p. 204, n. 16); es parla de la birreta cardenalícia imposada pel president francès al nunci Roncalli i del birret imposat per Pius XII, quan el que imposava el papa era el *cappello* o capel,

anomenat també *galero*² (p. 134); no es tracta d'un bisbe de cognom Albi, no n'hi ha cap a l'*Annuario Pontificio*, sinó que Roncalli, fent servir la praxi curial, anomena així el bisbe de la diòcesi d'Albi (p. 129).

Joan Bada Elías

Joseph Doré – Alberto Melloni (eds.), *Volti di fine Concilio. Studi di Storia e Teologia sulla conclusione del Vaticano II*, Bologna: Società Editrice il Mulino, 2000, 445 pp. Índex onomàstic.

L'equip d'historiadors aplegat per Giuseppe Alberigo (1988) per a la redacció de la *Storia del Concilio Vaticano*,¹ després de cloure la seva tasca primigènia va decidir continuar la recerca sobre l'impacte del Concili en l'Església però també en el seu entorn. La metodologia ha estat la convocatòria de col·loquis periòdics. El primer va tenir lloc a Klingenthal (1999); una trentena d'investigadors van voler respondre des dels seus camps personals d'estudi quin era el rostre de l'Església en cloure's el Concili Vaticà II (1965). Acabades les sessions de treball, l'Istituto per le Scienze Religiose, de Bolonya, va decidir publicar una part de les ponències.² Hi són representades les universitats de São Paulo, Estrasburg, Louvain-la-Neuve, Tübingen, Washington-DC, Québec, Catània, Bolonya i Roma III. El recull té la seva importància, donada la vinculació dels autors amb aquest important grup d'investigació conciliar.

Obre les pàgines una introducció d'Alberto Melloni (*Volti di fine concilio*), autor d'obres importants sobre Joan XXIII i sobre el Concili, i es tanca amb una conclusió, el títol de la qual és prou significatiu del to general de l'obra, *Ciò che doppo non sarà più come prima*, de Joseph Doré, que havia estat degà de la facultat de Teologia de l'Institut Catòlic de París i membre de la Comissió Teològica Internacional. L'obra, per tant, vol ratificar clarament que el Concili no ha passat en va, malgrat la impressió global d'aquest darrer temps de «l'hivern de l'Església», en expressió de Chenu. L'obra es presenta estructurada en tres seccions: el final del Concili, les valoracions teològiques i les esperances i programes.

Dels tres estudis englobats en la primera secció, el primer és dedicat a una aprofundida reflexió sobre l'episcopat des de la perspectiva de si tant les conferències episcopals d'una banda com les facultats recuperades pels bisbes són o no signes de la descentralització de l'Església (Joseph Famerée, «Responsabilisation des conférences épiscopales et concession de "facultés" aux évêques: signes de décentralisation?»). El segon, un xic curiós però alhora interessant, és l'anàlisi filològica sobre la redacció definitiva dels textos conciliaris comparada amb el text final de la publicació per l'edició típica (Silvia Scatena, «La filologia delle decisioni conciliari: dal voto in congre-

2. Era un ampli barret adornat amb dues fileres de quinze borles cadascuna, que portaven molt poques vegades, però que coronava l'escut heràldic dels cardenals.

1. Edició italiana a cura d'A. Melloni, anglesa a cura de J. Komonchak, alemanya a cura de Kl. Wittstadt, portuguesa a cura de J.O. Beozzo i castellana a cura d'Evangelista Vilanova (†), professor de la Facultat de Teologia de Catalunya.

2. Forma part de la col·lecció «Testi e ricerche di scienze religiose», nuova serie, vol. 27.

zione generale alla Editio Typica»). El tercer fa alçaprem sobre un fet nou en la història de les assemblees conciliars: els missatges enviats en acabar el Concili, i, per tant, l'autor vol respondre a la pregunta sobre el seu significat (Claude Soetents, «Les messages finaux du Concile»).

Quatre ponències del col·loqui estan agrupades en la segona secció, que amb el seu títol —«valoracions teològiques»— no dona ben bé el contingut dels estudis que engloba. Hi corresponen bé les dues primeres (Joseph A. Komonchak, «Le valutazioni sulla Gaudium et Spes: Chenu, Dossetti, Ratzinger» i Peter von Hünermann, «Erste Versuche einer theologischen Aufarbeitung des Konzils»), no tant, en canvi, les altres dues, dedicades, la tercera, a la desil·lusió d'alguns sectors del catolicisme francès (Giuseppe Ruggieri, «Delusioni alla fine del Concilio. Qualche atteggiamento nell'ambiente cattolico francese») i, la darrera, a la visió que del Concili tenien alguns dels observadors d'altres tradicions religioses; aquesta aportació és especialment important des del punt de vista ecumènic (André Birmelé, «Le Concile Vatican II vu par les observateurs des autres traditions chrétiennes»).

Dues de les quatre ponències aplegades en la secció tercera («Esperances i Programes») estan dedicades a experiències concretes de la recepció del Concili: a Québec (Gilles Routhier, «La réception kérygmatische de Vatican II à sa première étape: le cas du Québec») i a Medellín (Oscar J. Beozzo, «Medellin. Inspiratiom et racines»). En les altres dues hi trobem la presentació dels treballs postconciliars del grup que durant el Concili s'aplegava a la Domus Mariae³ i que va continuar mantenint una certa vinculació (Pier C. Noël, «Le travail potsconciliaire. Les attents du groupe de la Domus Mariae et l'organisation de l'après-concile»), i unes pinzellades de Giuseppe Alberigo («Il Vaticano II dalle attese ai risultati: una svolta?») sobre si els resultats tangibles del Concili van respondre i com a les esperances que havia suscitat i l'actitud de Joan XXIII per a poder mantenir la singladura del Concili respectant en bona part la seva autonomia, remarcada principalment en les seves intervencions: el missatge radiofònic de l'11 de setembre i l'homilia en l'eucaristia d'obertura del Concili (11 d'octubre).

Joan Bada Elias

Robert F. Taft, *A partire dalla liturgia. Perchè è la liturgia che fa la Chiesa*, Roma: Lipa, 2004, 445 pp.

Robert Taft, jesuïta, professor emèrit del Pontificio Istituto Orientale de Roma, és un dels millors estudiosos i coneixedors de les litúrgies orientals, un liturgista de fama mundial, com és dit en la contracoberta del llibre. D'una gran fecunditat, les seves publicacions són nombrosíssimes. I, en més d'una ocasió, un bon nombre dels seus articles, publicats en les més variades revistes, han estat aplegats en un volum —arti-

3. El formaven una trentena de Conferències Episcopals i era conegut també com la «Inter-conferència» i estava molt preocupada per la recepció activa i fecunda del Concili i la seva aplicació concreta i pràctica, des que Pau VI el va plantejar en l'al·locució sobre la reforma de la Cúria (21-9-1963).

cles generalment revisats per a aquesta ocasió—, cosa que en facilita l'accés i la difusió.

Aquest és el cas també del llibre que presentem, editat per les edicions Lipa, del Centro Aletti, de Roma. Alguns dels articles havien estat redactats ja en italià, però la majoria ho foren en anglès, i aquí es presenten traduïts a l'italià. La selecció ha estat feta pels editors, però el títol és idea personal de Taft, el qual n'explica el sentit en la Introducció al llibre. No diu «a partir del text de la litúrgia», ni tampoc «a partir de la seva història», sinó *a partir de la mateixa litúrgia*. Perquè la litúrgia no és en primer lloc un llibre ni un objecte d'estudi, sinó la pregària comuna dels batejats, de la comunitat que viu i prega en Crist en quant membres del seu Cos místic.

Els tretze articles o capítols que componen el llibre estan agrupats en tres parts:

Una primera part («Liturgia e vita della Chiesa») conté treballs de caràcter més pastoral: 1. «“Pressuposti orientali” e rinnovamento liturgico-occidentale»; 2. «La liturgia nella vita della Chiesa»; 3. «Liturgia ed eucarestia»; 4. «Lo sforzo missionario delle Chiese orientali come un esempio di inculturazione». En aquests capítols, Taft, amb tota la sinceritat d'un bon coneixedor de les litúrgies orientals, tant des del punt de vista científic com des de l'experiència viscuda des de l'interior de la tradició bizantina, parla del «mite» de què a vegades l'Occident ha revestit les litúrgies orientals, però també de l'autèntic esperit i de la riquesa d'aquestes mateixes litúrgies.

La segona part («Alcune questioni specifiche») tracta qüestions més tècniques d'història i teologia, però no mancades d'intenció ecumènica i pastoral: 5. «Messa senza consacrazione? L'accordo sull'eucarestia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira di oriente promulgato il 26 ottobre 2001»; 6. «La salmodia liturgica cristiana. Origine, sviluppo, decomposizione, crollo»; 7. «Liturgia e culto dei santi in area bizantino-greca e slava. Problemi di origine, significato e sviluppo»; 8. «La “communione nello Spirito Santo” nell'eucarestia bizantina»; 9. «La Settimana santa nella tradizione bizantina»; 10. «Per una comprensione dell'oblazione dell'anàfora bizantina»; 11. «La questione dell'epiclesi alla luce delle tradizioni ortodossa e cattolica della *lex orandi*». D'aquesta segona part destaca el capítol cinquè, en què Taft exposa la qüestió de l'anàfora d'Addai i Mari, l'ortodòxia de la qual —després de segles que fos celebrada per l'Església siríaca oriental!— ha estat reconeguda per Roma. Per a una visió ràpida de la Setmana Santa en el ritu bizantí són útils les pàgines del capítol 9. Val a dir que l'estudi seriós i científic dels dies sants és de primera necessitat. Estudis concrets ja han estat fets, especialment sobre la Vetlla Pasqual, per Gabriel Bertonièr, i sobre el Divendres Sant, per mi mateix. Taft s'hi basa en la seva descripció. Molt interessants també i instructius els capítols 10 i 11, sobre l'anàfora i l'epiclesi, que en certa manera es complementen. Taft hi exposa clarament el valor consecratori de tota l'anàfora, els elements de la qual (ofrena, memorial, invocació de l'Esperit Sant) formen un tot, en el qual, però, trobem diferents expressions segons les diverses tradicions.

Finalment, la tercera part («Note di un praticante») conté dos capítols d'un caire més personal i autobiogràfic: 12. «Da “31 gesuiti si confessano. *Imago Mundi*”»; 13. «Un pellegrinaggio alle origini della vita religiosa: i padri del deserto di oggi.» El primer text fou publicat en el llibre de V. Gómez-Olivier – J.M. Benítez (eds.), *31 Jesuitas se confiesan*, Barcelona, 2003. El segon és la crònica d'una visita als monestirs del Wadi al-Natrun, d'Egipte, especialment al monestir de Sant Macari.

Un índex analític i un breu glossari tanquen el llibre. Aquest és dedicat a la memòria de Juan José Mateos Álvarez, jesuïta, gran mestre en el coneixement i en l'ensenyament.

ment de les litúrgies orientals, de qui tant Taft com jo mateix i molts altres vam tenir la sort de ser deixebles a l'Institut Oriental de Roma. Sobre Mateos, el mateix Taft ha escrit després un article on n'exposa la biografia, la personalitat i les obres: «Recovering the Message of Jesus. In Memory of Juan José Mateos Álvarez, S.J. 15 January 1917 – 23 September 2003», *Orientalia Christiana Periodica* 71 (2005) 265-297.

Sebastià Janeras

José María Mardones, *Retorn del sagrat i cristianisme* (Cristianisme i Cultura 52 – Aula Joan Maragall 7), Barcelona: Cruïlla, 2006, 192 pp.

En este libro, fruto de las lecciones dictadas por el autor en el aula *Joan Maragall*, en Barcelona, durante el año 2003, se nos presenta una visión panorámica de la situación religiosa de nuestro tiempo en relación con la modernidad. El autor concreta su lectura en torno a la noción de lo sagrado y a sus transformaciones.

El resultado se presenta bajo la forma de un tríptico, tanto contextual como conceptual, desde el fin de la religión tradicional precipitado por la modernidad, hasta el reenchantment del mundo aparecido con la modernidad tardía. Tenemos, así, un primer cuadro con su respectiva noción de lo sagrado: la religión tradicional, con la imposición de una visión del mundo desde sus propias presuposiciones y creencias, y en la que lo sagrado regía toda la realidad como algo objetivo, tangible, social y culturalmente traducible de forma evidente y directa. Con la modernidad, se da un cambio considerable, relacionado ante todo con la supremacía del sujeto y con la afirmación de la autonomía. La religión recibió esta transformación como una agresión y entró en crisis, principalmente en sus dimensiones institucionales y dogmáticas. Pero el proceso no está acabado, y las relaciones de la modernidad con la religión, concretamente con el cristianismo, siguen sufriendo una metamorfosis derivada del devenir de la misma modernidad, que llega a su estadio avanzado con el fenómeno del regreso a lo sagrado. Ya no a un sagrado objetivo, instalado, sino a un sagrado difuso, que va cuajando en lo profano y en su misma pretensión de conocimiento y de dominio de la realidad. Y es así como vemos aparecer dos actitudes religiosas radicalmente opuestas entre sí, alimentándose mutuamente: una religiosidad fluida y otra fundamentalista; la primera, dependiente de y expresando un sagrado sin contornos institucionales ni dogmáticos, al sabor de los sentimientos; la otra, recuperando de forma nostálgica las objetivaciones de lo sagrado como refugio y reacción ante la modernidad, pero también como forma de apropiación de la misma.

En este panorama, se comprende la tesis de fondo sobre el futuro y sobre las posibilidades de la religión y del cristianismo desde su reinención bajo un sagrado encarnado en la realidad humana, cuyos estímulos y primeros pasos fueran dados, según el autor, por el Concilio Vaticano II. Es aquí, sin embargo, tanto en lo que respecta a la terminología como en lo que concierne al alcance de la tesis en el panorama descrito, que se pueden plantear algunas observaciones críticas. Es verdad que la noción de un sagrado encarnado corresponde exactamente a las expectativas de lo sagrado postmoderno, tal como Mardones nos lo describe. Sin embargo, la presuposición de que lo sagrado y la religión se deben configurar, de forma homogénea, al devenir de la sociedad y de la cultura necesita demostración (se trata aquí, en efecto, de la asunción de las

perspectivas de Durkheim, hoy ampliamente sometidas a crítica y a revisión). Estamos de acuerdo con el diagnóstico de Mardones, pero no con la profilaxis propuesta, la cual preferiríamos ver dibujada en los términos —más acordes, por otra parte, con la fenomenología de la religión— de un «sagrado mediado». Ante el peligro de un retroceso fundamentalista hacia un sagrado objetivable y, como respuesta a un sagrado difuso de perfil subjetivista, la religión debería recuperar su potencial mediador entre la identidad del sujeto y la tradición de la comunidad, entre la libertad de los hombres y la historia de la revelación de Dios. La mediación es, ante todo, una tercera realidad que realiza conexiones entre dos polos separados que están llamados a comunicarse. Así, la institución, el dogma y los ritos dejan de auto-afirmarse y de auto-confirmarse, para indicar tanto la diferencia entre lo sagrado y lo profano como su profunda identidad; es decir para afirmar la trascendencia de Dios y, al mismo tiempo, la posibilidad de encontrarlo en la más grande inmanencia.

Ângelo Cardita

Joan Estruch, *Les altres religions: Minories religioses a Catalunya*, Barcelona: Mediterrània, 2004, 430 pp.

Les altres religions és un minuciós estudi sobre les minories religioses a Catalunya realitzat per un grup de sociòlegs sota la direcció de Joan Estruch, catedràtic a la Universitat Autònoma de Barcelona. Les 430 pàgines del llibre van presentant cadascuna de les tradicions religioses presents a Catalunya amb una anàlisi detallada dels diversos grups o tendències en què es divideixen. Per a cada tradició, es comença amb una presentació dels trets comuns —de fe i de ritus— que comparteixen tots els seus fidels, així com una breu descripció històrica dels seus inicis, del seu fundador i de l'aparició dels textos de referència d'aquella tradició. Els autors són ben conscients de la dificultat d'agrupar sota un mateix paraigua dogmàtic i ritual certes tradicions religioses, especialment les orientals.

El llibre no presenta el catolicisme a Catalunya perquè la seva importància i la seva diversitat hauria descompensat l'estudi. Per això el llibre no es titula *Les religions a Catalunya*, sinó *Les altres religions a Catalunya*. L'espai dedicat a cada tradició religiosa no es correspon tant a la importància de la seva implantació al país com al seu grau de complexitat i diversitat. És això el que justifica, segons els autors, que els capítols sobre l'hinduisme i sobre el budisme siguin molt més llargs que el del judaisme o l'islam, i que aquests siguin pràcticament iguals que el del taoisme o el del sikhisme.

Cal advertir que l'estudi és fenomenològic i sociològic. En cap moment no s'ha d'esperar una descripció teològica acurada de les tradicions religioses presentades. La presentació de la fe de cada tradició religiosa és molt sintètica, i a vegades, quasi in-existent, com és el cas del capítol sobre el judaisme. Això, però, no treu utilitat a l'estudi si el que es busca és saber allò fonamental de la fe d'una tradició, els seus llibres de referència principals, una síntesi sobre les seves pràctiques rituals, una descripció dels diferents grups que la componen, així com la seva organització. La classificació dels moviments presents a Catalunya de cada tradició no és exhaustiva —si bé molt completa— i segurament els especialistes en cadascuna es trobaran decebuts en trobar a faltar

aquest o aquell moviment. Per exemple, en el capítol dels protestants hauria estat interessant mencionar la Comunitat Cristiana Àrab formada per cristians d'origen musulmà i que utilitzen l'àrab com a llengua de la pregària. Pel que fa al capítol de l'islam, la varietat dels moviments musulmans sufís a Catalunya és molt més rica que els tres grups esmentats. Tanmateix, l'estudi és llargament suficient per a tothom qui vulgui una primera aproximació a alguna de les tradicions religioses presents a Catalunya.

El llibre és de caire enciclopèdic i els capítols es poden llegir independentment. D'aquesta manera es converteix en un llibre d'útil referència. És de fàcil lectura, però a vegades fan nosa certes expressions massa col·loquials, un estil massa oral, certes ironies i certs exemples no justificats pel context. Valgui un exemple: tot fent referència a la diferència entre el terme «israelita» i el terme «hebreu», diu: «Els israelites eren anomenats també hebreus. Però, malgrat el que diuen sovint els diaris, els tancs de l'actual exèrcit d'Israel no són “tancs hebreus”.» Una altra limitació de l'estudi —aquest, però, inherent a la mateixa metodologia sociològica i, per tant, sense remei— és que tindrà vigor mentre els grups descrits continuïn presents a Catalunya o no n'apareguin d'altres. Poc després de la publicació del llibre, algunes pàgines *web* citades no són ja accessibles.

La primera tradició religiosa analitzada és el judaisme. Després de subratllar que és *la mare* de la tradició cristiana i islàmica, i afirmar que és una religió revelada, presenta breument els seus llibres de referència: la Bíblia, la Mishnà i el Talmud. A continuació, dóna algunes xifres del nombre dels jueus al món i a Catalunya (uns 8.000), per a passar a la descripció sociològica de les comunitats a Catalunya: la Comunitat Israelita de Barcelona, la Comunitat Jueva Atid de Catalunya, el Centre d'Estudis Lubavitch, i l'Escola Sefardita. Finalment fa esment de les normes alimentàries dels jueus i de la qüestió dels seus cementiris a Barcelona.

La segona tradició es l'ortodòxia. En aquest capítol tracta tant de les Esglésies Orientals en comunió amb l'Església de Constantinoble com de les d'herència monofisita o nestoriana. L'autor és conscient de l'ambigüitat del terme «ortodox» i en justifica l'ús i la classificació convenientment dient que l'estudi és sociològic i no teològic o històric. Tanmateix, dedica un bon espai al que qualifica de «baralles» entre les Esglésies durant el segle iv i v per a descriure el garbuix de les divisions entre les Esglésies Orientals. La descripció desvetllarà a la complexitat de la classificació els qui s'apropen per primera vegada al món ortodox, i fornirà aclariments a d'altres ja iniciats. Tot seguit presenta la Parròquia de la Protecció de la Mare de Déu (formalment incardinada al patriarcat de Sèrbia), l'Església Ortodoxa Grega, l'Eslava, la Romanesa, la Russa, la Copta Ortodoxa, l'Antioquena (autocèfala), acabant amb un apèndix sobre les Esglésies Orientals Catòliques.

El següent capítol analitza el protestantisme. Dedicava un bon nombre de pàgines a caracteritzar el protestantisme a partir de les seves diferències amb el catolicisme per a després traçar un mapa força útil de la gran diversitat de grups que entren sota la denominació d'evangèlics o protestants. Els capítols següents són dedicats als Adventistes, als Mormons i als Testimonis de Jehovà. Al principi d'aquest últim, l'autor ironitza amb els «“experts” del ram» que «es “despatxen” a gust amb els Testimonis de Jehovà» i que a la vegada tot dient que «l'Opus Dei és una secta, a l'hora de la veritat es fan enrere [...] per la por que d'alguna banda els retallin alguna subvenció.» No és difícil saber a qui es refereix. En tot cas, l'autor pretén fer una descripció més objectiva i ponderada.

L'islam ocupa l'atenció del capítol següent. El capítol és potser massa curt si tenim en compte la importància de l'islam a Catalunya i no permet d'identificar concretament els Centres Islàmics relacionant-los amb els diversos corrents existents. El lector pot quedar decebut. L'autor ho adverteix, tanmateix. Després d'una presentació de l'evolució històrica del primer islam i dels pilars fonamentals de la seva pràctica religiosa, descriu les diferències entre els sunnites i els xiïtes. Finalment fa un esment especial de les comunitats sufís i de l'estructura federativa de les entitats islàmiques a Espanya.

Els *bahá'ís* són presentats a continuació de manera força extensa subratllant la seva creença en la unitat bàsica de totes les religions. Tot seguit hi ha el capítol més extens, amb 82 planes —quan el judaisme solament n'ocupa 21— i és consagrat a l'hinduisme. L'autor ho justifica convenientment al principi pel desconeixement que existeix i per la gran diversitat de corrents. Els *sikhs* tenen un capítol a part. És ara quan apareixen en escena, ja que beuen en les fonts de l'hinduisme i de l'islam, i aquestes religions han estat presentades anteriorment.

Els dos últims capítols són consagrats al budisme i al taoisme, de manera molt extensa. Abans de tractar pròpiament la història i doctrina del budisme, l'autor té cura de justificar la seva inclusió en un llibre de «religions» tot i que certs corrents budistes se senten incòmodes amb aquesta etiqueta de grup religiós. Afirmar que «per molt que no es pugui parlar de déus budistes, si el budisme identifica unes forces eternes, universals, i que afecten absolutament tothom, és clar que estem parlant d'una religió». Els diferents grups budistes són classificats dintre de tres grans corrents: *hinayana*, *mahayana* i *vajrayana*.

El llibre acaba amb el taoisme, que inclou fins i tot la menció d'un grup cristià de cultura taoista. El xintoisme no és tractat, perquè, segons l'autor, «no hi ha cap rastre d'institucionalització» d'aquesta la religió a Catalunya, encara que hi hagi una petita comunitat de japonesos.

En conclusió, l'estudi és una preciosa eina de treball per a aquell qui busqui un mapa de la diversitat religiosa a Catalunya i una mínima informació sobre la història de cada grup religiós, les seves creences i els seus ritus. El capítol sobre el protestantisme és d'una gran qualitat de recerca. El de l'islam, segurament és el més pobre. En fi, és un gran estudi sociològic. Qui vulgui aprofundir en l'autocomprensió de cada tradició i en l'experiència espiritual de cadascuna haurà de buscar altres llibres.

Jaume Flaquer

J. Getcha – A. Lossky (eds.), *Θυοία αινέσεως. Mélanges liturgiques offerts à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930-1993)* (Analecta Sergiana 2), Presses Saint-Serge – Institut de Théologie orthodoxe, Paris 2005, 438 pp.

Aquest volum miscel·lani és un homenatge a la memòria de l'arquebisbe ortodox Georges Wagner, preparat per l'arximandrita Job (Getcha), actual rector de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, de París, i el professor laic del mateix Institut, André Lossky.

L'arquebisbe Wagner nasqué a Berlín l'any 1930, en una família protestant. En 1948 fou admès a l'Església ortodoxa en el si del patriarcat de Moscou. Havent estudiat, entre altres llocs, a l'Institut Saint-Serge, n'esdevingué professor de litúrgia,

a més d'exercir altres ministeris pastorals, després de la seva ordenació sacerdotal l'any 1955. Consagrat bisbe l'any 1971, deu anys més tard (1981) fou elegit al capdavant de l'arquebisbat ortodox de les Esglésies d'origen rus d'Europa occidental sota la jurisdicció del Patriarcat Ecumènic de Constantinoble i rector de la catedral Sant Alexandre Nevski de París. Els dos darrers anys de la seva vida (febrer 1991 – abril 1993) fou el rector de l'Institut Saint-Serge.

Monsenyor Wagner ha estat un liturgista reconegut. Alguns treballs seus han estat publicats en el primer volum de la mateixa col·lecció on apareix el volum miscel·lani que presentem: Georges Wagner, *La liturgie, expérience de l'Église. Études liturgiques* (Analecta Sergiana 1), Paris, 2003. La seva obra principal, en el terreny litúrgic, és, sens dubte, la seva tesi: *Der Ursprung der Chrysostomusliturgie* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 59), Münster, 1973. Però monsenyor Wagner no solament fou un liturgista; com a bisbe fou també un liturg, tal com es destaca en la contracoberta del llibre. Per això són benvingudes les fotografies seves incloses en l'article del professor Lossky.

El volum s'obre amb dos articles relatius a l'arquebisbe Georges Wagner: E. Czapik, «Souvenirs sur l'archevêque Georges (Wagner)», pp. 9-14; A. Lossky, «Une érudition au service de l'Église: l'apport scientifique de l'archevêque Georges Wagner», pp. 15-39. Lossky repassa tota la producció de Wagner d'una forma expositiva, cosa que permet d'entendre millor la personalitat de l'homenatjat, el seu pensament, la seva acceptació. Però crec que hauria estat molt útil donar també, en forma de llista cronològica, una bibliografia amb tota la producció de l'arquebisbe Wagner. Ara els títols s'han d'anar trobant en les notes.

Vénen després les col·laboracions, en nombre de 22, que crec necessari d'especificar aquí (en l'ordre en què apareixen en el llibre), per tal de conèixer el ric contingut del volum: B. Bobrinskoy, «Intercession eucharistique "pour" ou "avec" les saints» (pp. 41-44); V. Bratan, «L'excommunication dans l'Église d'Orient d'après le Pidalion» (pp. 45-64); S. Brock, «The Syriac Anaphora of the Twelve Apostles: an English Translation» (pp. 65-75); V. Conticello, «La Quarantaine hiérosolymitaine dans le "De sacris ieiuniis" de Jean Damascène» (pp. 77-94); J. Getcha, «La pratique du jeûne pendant la quarantaine pascale d'après le Triode byzantin» (pp. 95-112); G. Haroutiounian-Thomas, «L'anamnèse et l'histoire du salut dans les anaphores de la famille syrienne occidentale» (pp. 113-126); A. Heinz, «Die lateinische Übersetzung der Chrysostomus-Liturgie von Ambrosius Pelargus OP (1541)» (pp. 127-155); R. Levet, «La Pâque des Orthodoxes et la Pâque des Latins» (pp. 157-172); A. Lossky, «"Rémets les péchés": quelques aspects liturgiques et doctrinaux de la confession et de l'absolution» (pp. 173-185); N. Makar, «Infant Baptism and the Participation of Infants in the Eucharistic from Apostolic Times to the Sixth Century» (pp. 187-206); M. Metzger, «La dimension pastorale des ministères» (pp. 207-227); N. Ozoline, «Comment la représentation de l'hospitalité d'Abraham est-elle devenue une des icônes festives de la Pentecôte» (pp. 229-246); G. Papatomas, «Comment et pourquoi l'Église exclut l'agenouillement lorsqu'elle proclame la Résurrection et la vie du siècle à venir selon la Tradition canonique de l'Église» (pp. 247-292); Ch. Renoux, «L'hymne des saints dons dans l'Octoëchos géorgien ancien» (pp. 293-313); A. Rose, «Les hirmi de l'orthros byzantin» (pp. 315-329); M. Smyth, «La liturgie des "Constitutions Apostoliques" est-elle arienne ou archaïque? Un point de comparaison en Occident à la même époque grâce aux deux prières eucharistiques du palimpseste de

Bobbio» (pp. 331-343); B.D. Spinks, «The Anaphora attributed to Severus of Antioch: A note on its character and theology» (pp. 345-351); R. Taft, «The veneration of the Saints in the Byzantine Liturgical Tradition» (pp. 353-368); L. van Dinteren, «Revealing the Doxa of God» (pp. 369-395). J. van Rossum, «La “Théologie des Mystères” de Dom Odo Casel et la liturgie de l’Eglise orthodoxe» (pp. 397-410); S. Verhelst, «Une prière de saint Jacques et deux prières de saint Basile» (pp. 411-429); A. Wade, «La prière ἄνες, ἄφεξις, συγχώρησιν. La pratique palestinienne de demander l’absolution pour la communion solitaire. *Lex orandi* pour une orthopraxis perdue?» (pp. 431-435).

Resulta impossible, davant aquest aplec d’estudis, de deturar-se a exposar-ne el contingut concret. Amb tot, m’atreveixo a assenyalar-ne alguns, agrupats en alguns temes. Hi ha una aportació a l’estudi de les anàfores en els articles de Brock, Haroutiounian-Thomas, Heinz i Spink. Dins el camp encara de la Divina Litúrgia hi afegiria l’estudi de Renoux, que tradueix una sèrie d’«himnes dels sants dons» georgians (l’equivalent al cant de la Gran Entrada bizantina). Sobre la quaresma hagiopolita, Conticello l’estudia en una obra de Joan Damascè, de la qual ofereix una traducció francesa. Afegim-hi l’article de l’arximandrita Job (Getcha) sobre el dejuni quaresmal bizantí. Als teòlegs de la litúrgia els interessarà l’article de J. van Rossum. I per l’interès ecumènic que representa assenyalo l’aportació de Robert Levet sobre la data de la Pasqua a Orient i a Occident.

Amb aquestes pinzellades no queda ni de bon tros exhaurida la riquesa d’aquest volum miscel·lani a la memòria del bisbe Wagner, que l’Institut Saint-Serge de París ens ofereix en la seva nova col·lecció «Analecta Sergiana».

Sebastià Janeras

José María de Llanos, *Confidencias y confesiones*. Pròleg de Mons. Alberto Iniesta. Edició, presentació i notes a càrrec de Gabino Uríbarri, Santander: Sal Terrae, 2005, 206 pp. Índex onomàstic.

Els dies en què redacto aquesta recensió es compleix el centenari del naixement de Pepe Llanos (20 d’abril de 1906). No deu ser normal començar una recensió en una revista científica dient que l’obra m’ha agradat. El jesuïta José M. Llanos, com els altres dos membres de la «Trinitat» dels José María —Llanos (el Pare), Díez Alegria (el Fill) i González Ruiz (el Pneuma) (p. 119)—, va ser un dels punts de referència de molts seminaristes en l’etapa de la nostra formació, sobretot dels qui vam animar-nos a entrar pel camí de la revisió de vida i de la proximitat al món treballador en la dècada dels anys cinquanta del segle passat; els qui érem anomenats amistosament pels companys «els de la fiambrera».

L’experiència del Pozo del Tío Raimundo, al barri de Vallecas, de Madrid, va ser un model pre-conciliar d’aproximació evangelitzadora al món dels «suburbis» de les grans ciutats espanyoles i al món dels capellans obrers. Després la prohibició d’aquesta experiència a França, la lentitud de l’episcopat espanyol en la recepció cordial i eficaç del Concili Vaticà II i la progressiva crisi del govern franquista que s’anava quedant sense la fonamentació que el nacionalcatolicisme li havia forjat, provocaren la crisi. Llanos, una vegada i una altra, ens parla de les «bodas» de molts estudiants jesuïtes que havien passat pel Pozo; el mateix és vàlid per a Barcelona, on de 1972 a 1992 se

secularitzaren cent capellans, el mateix nombre dels qui s'havien ordenat, i, penso, que també per al País Basc, afegint-hi el component ETA, i per a Andalusia; ell ho va viure des de la fidelitat, de la qual fa una aferrissada defensa (p. 65). Però ell també en va patir la crisi, afavorida, a més a més, per la seva biografia: fill de militar, dos germans assassinats durant la guerra civil, formació burgesa, activisme sense comunió amb els necessitats, que ell anomena «yoísmo o egoísmo refinado». En el fons, penso que, com diu ell mateix, aquestes *Confidencias y confesiones* volen ser la confessió pública dels seus «pecats» i de les seves «depres» (p. 63).

La nova postura conciliar i la presència de joves sacerdots en els barris i en els moviments veïnals posà sobre la taula la discussió sobre la doble militància, per la qual també optà, ben solemnement, Pepe Llanos rebent el carnet del Partit Comunista Espanyol. A casa nostra el referent, també citat per ell, fou Alfonso Carlos Comín. Esquerra i Cristianisme és un debat encara permanent, que ha ressuscitat amb ímpetu per l'accentuada laïcitat d'uns i l'extremosa nostàlgia del poder dels altres. Per això, la publicació de *Confidencias y confesiones* és un encert. De fet, l'obra és un bon índex de la història de la societat espanyola, accentuadament de l'Església, des de 1955 fins a 1982, en què acabà la redacció d'aquestes memòries. La llàstima ha estat que no vagi acompanyada de més notes explicant quins són els personatges —en desfilen una gran quantitat—, perquè la generació de lectors joves pugui adonar-se de la profunditat i complexitat dels temes plantejats.

Llanos tenia també una dimensió mística; per això són d'agrair els apèndixs finals amb pregàries i poesies, sobretot «Cena a través de mi historia – POZO», que ve a ser com un «full de ruta» de l'autor, subratllant per a cadascun dels anys (1955-1984) el que podríem anomenar les fites vitals del seu peregrinar.

Com sempre, el castellà de Llanos és punyent, clar i precís, com ho és, a més de cordial i sincer, el pròleg del bisbe auxiliar emèrit de Madrid, Alberto Iniesta, que fou, durant tot aquell temps, vicari episcopal de Vallecas.

Joan Bada Elias

Hilari Raguer, Aita Patxi. *Prisionero con los gudarís* (Punto de encuentro 14), Barcelona: Claret, 2006, 303 pp. Il·lustracions fotogràfiques, índex onomàstic, quadre cronològic i bibliografia.

Al cap de quatre anys de la mort del religiós prevere passionista Francisco de la Pasión (de bateig Victoriano) Gondra Muruaga, més conegut amb el sobrenom en euskera, Aita Patxi (pare Francisco), apareixia el primer volum de la seva biografia, escrita pel també passionista José I. Lopategui, que ell mateix completava quatre anys més tard amb un altre volum.¹ Introduït el procés canònic de beatificació l'any 1993, era publicada la *Positio*. Són les fonts fonamentals d'aquesta obra, d'un dels més notables especialistes en el camp de la guerra civil i de les seves conseqüències, dom Hilari Raguer, monjo de Montserrat i professor en diverses institucions docents, el qual apor-

1. José I. Lopategui, Aita Patxi. *Testimonio*, I Parte, *En la guerra, 1937-1939*, S.E., Bilbao. 1978 i Aita Patxi. *Testimonio*, 1910-1974, Bilbao: Padres Pasionistas, 1984.

ta documents nous de l'àrea catalana, que ajuden a interpretar millor el comportament d'alguns prelats com Gomà, Modrego,² Vidal i Barraquer, Múgica i altres.

L'obra va més enllà de ser una simple biografia amb tonalitats hagiogràfiques. Raguer dona el màxim espai a la biografia —era el que li havien demanat de fer—, però, sempre que cal, hi incorpora els elements històrics del moment que poden ajudar el lector a situar les coordenades —bèl·liques, polítiques, eclesials— en què es mou el personatge, la vida del qual va des de 1910 fins a 1974. Una vida que el portà a experimentar, des de la política, situacions tan diverses com la II República (1931-1936), la guerra civil (1936-1939) i el franquisme (1939-1975) i, des de l'Església, pontificats tan diferents com són els de Pius XII (1939-1958), el de Joan XXIII (1958-1963) i el de Pau VI (1963-1978),³ aquests dos darrers marcats pel Vaticà II, un altre dels camps d'investigació de l'autor.

L'obra té una estructura ben senzilla: l'etapa formativa, viscuda en la primera dictadura espanyola i la república; l'actuació durant la guerra civil —com a capellà de *gudaris* i com a capellà d'un batalló de càstig dels vençuts—; les seves tasques en la vida religiosa des de l'acabament de la guerra fins a la seva mort;⁴ i, finalment, un epíleg amb la reflexió de l'autor sobre els temes de fons, que fan interessant la publicació d'aquest text en aquests moments. Són importants, en aquest sentit, les aportacions mèdiques sobre el comportament psicològic d'Aita Patxi, perquè, en veure algunes de les postures del protagonista —fins a ser capaç de demanar de ser afusellat en lloc d'una altra persona—,⁵ neix en el lector el dubte de si hom es troba davant una personalitat coherent o bé davant una personalitat malaltissament obsessiva.

Vull destacar l'aportació que em sembla més important per al seu moment històric i per al moment actual: la vivència profundament cristiana que agermanava ministeri sacerdotal i fidelitat al govern basc en la situació gens fàcil de l'enfrontament civil i militar; el moment potser més significatiu, pels simbolismes que inclou, és aquell en què un sacerdot de l'exèrcit franquista, arma en mà, el fa presoner i, en demanar-li les armes, Aita Patxi li lliura el breviari. Com el Guadiana, la qüestió va sorgint en diverses pàgines, i manifesta la perplexitat del moment, una perplexitat que encara dura i que manté viva la pregunta: per què uns són beatificats i altres no? La doble militància era i és possible. La nova circumstància creada a Euskadi amb l'alto el foc «permanent» dona més relleu encara a la publicació d'aquesta biografia, però sobretot aporta elements de reflexió molt necessaris per a aproximar-se a la intel·lecció del «problema basc».

Joan Bada Elias

2. Un petit lapsus en les dades de Modrego, repetides freqüentment en articles i llibres, i que té origen en la data de nomenament, 30 de desembre de 1942, i la de la presa de possessió, 25 de març de 1943, fa que moltes vegades es digui que va ser bisbe de Barcelona des de 1943.

3. Aita Patxi i Pau VI van morir el mateix dia, però amb quatre anys de diferència, el 6 d'agost, festa de la Transfiguració del Senyor.

4. El títol de la tercera part, «Hombre de Dios en la Paz (29 juliol de 1939 – 6 d'agost 1974)», no em sembla gaire feliç ni gaire coherent amb la posició de l'autor.

5. Recordeu que el cas semblant, de sant Maximilià Kolbe, és posterior al d'Aita Patxi en gairebé cinc anys.